Maurice Gaudefroy-Demombynes

Historien français, Membre de l'Institut
(1863-1957)

Mahomet

Editions Albin Michel, Paris, 1957 et 1969
Collection : L'évolution de l'humanité

Un document produit en version numérique par Jean-Marc Simonet, bénévole,
Courriel : Jean-Marc_Simonet@uqac.ca

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"
Site web : **http://classiques.uqac.ca/**

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi
Site web : http://bibliotheque.uqac.ca/

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

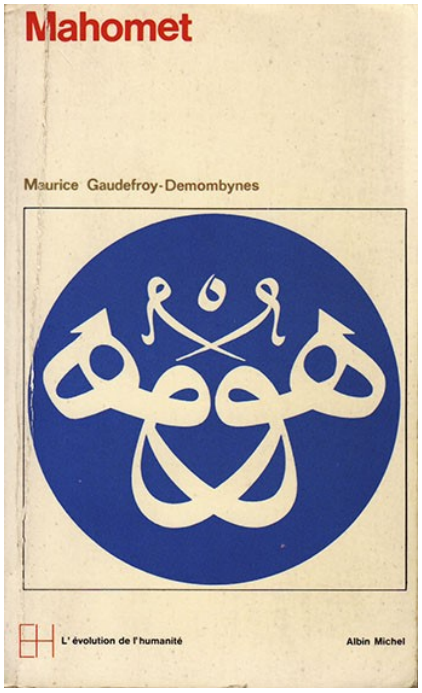
Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marc Simonet, ancien professeur des Universités, bénévole.
Courriel : Jean-Marc_Simonet@uqac.ca

A partir de :



M. Gaudefroy-Demombynes

Historien et Orientaliste français,
Membre de l'Institut
(1863-1957)

Mahomet

Albin Michel, Paris,
Coll. L'évolution de l'humanité,
1957 et 1969, 698 p., 1 carte.

Polices de caractères utilisées :
Pour le texte: Times New Roman, 14 et 12 points.
Pour les notes de fin : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.
Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition numérique réalisée le 4 janvier 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada

Table des matières

Avant-propos de l'auteur

Note de l'éditeur

Avant-propos de Paul Chalus

INTRODUCTION

I. — LES SOURCES DE L'ETUDE DE MOHAMMED, CONCEPTION GENERALE DU LIVRE

Le Coran. — La tradition. — Conclusion et conception générale.

II. — L'ARABIE PREISLAMIQUE

A. — Le pays et ses habitants
Généralités, le nord. — L'Arabie du sud. — Le Hedjaz. — La population, les tribus. — Organisation sociale. — Culture.

B. — Les religions préislamiques
Les djinns. — Les principales divinités. — Sanctuaires et pèlerinages. — Divination et magie. — La religion au Hedjaz. — Conclusion.

PREMIERE PARTIE

MOHAMMED

Chapitre premier. — MOHAMMED A MEKKE

A. — Avant la révélation
Origine de Mohammed. — L'enfance de Mohammed. — Sa jeunesse. — Khadîdja.

B. — Révélation et prédication
La Révélation. — La prédication, les premiers adeptes. — L'affaire des grues *gharâniq*. — Nature de la prédication première. — Le refuge abyssin.

C. — La fin du séjour à Mekke
L'«Ascension» de Mohammed. — Adeptes et adversaires de Mohammed. — Les efforts de Mohammed à at-Tâïf et à Yathrib.

Chapitre II. — MOHAMMED A MEDINE

A. — L'Hégire ; les débuts de la communauté
L'Hégire; le passage à Qobâ. — La communauté nouvelle. — L'effort pour gagner les Juifs. — Tension avec les Juifs : la *qibla* mekkoise. — Les razzias.

B. — Badr
La bataille. — Le butin et les prisonniers. — La rupture avec les Juifs. — Continuation des razzias.

C. — Ohod

D. — Mohammed à Médine entre Ohod et le Khandaq
Expulsion des Banû Nadîr. — Autres combats.

E. — Le fossé (Khandaq)
La résistance à l'attaque quraïchite. — Le massacre des Banû Qoraïza.

Chapitre III. — MOHAMMED A MEDINE (*suite*). PROGRES DE LA PUISSANCE MUSULMANE

A. — Après le fossé. Al-Hudaïbiya
L'affaire des Banû Muçtaliq. — L'affaire de 'Âïcha. — Le voyage vers Mekke. — La négociation d'al-Hudaïbiya. — Suites de l'accord.

B. — Khaïbar
L'attaque de Khaïbar. — La '*umra* de 629.

C. — Guerre et diplomatie. Occupation de Mekke

Les lettres aux souverains ? — Essais d'expansion vers le nord. — Le retour à Mekke.

Chapitre IV. — LES DERNIERES ANNEES (630-632)

A. — Après la conquête de Mekke
Le parti des Hésitants. — La question d'at-Tâïf. — La bataille de Hunaïn. — Soumission des Hawâzin. — Soumission d'at-Tâïf.

B. — L'année 631
Le pèlerinage. — La Mosquée du Mal. — L'expédition vers le Nord.

C. — La soumission des tribus
Modalités de la soumission. — Les tribus du Nord. — Les tribus du Sud. — Vers l'unité arabe.

D. — Pèlerinage d'adieu et mort de Mohammed
Le pèlerinage de 632. — Mort du Prophète. — L'enterrement de Mohammed.

Chapitre V. — LA PERSONNE DE MOHAMMED

Portrait physique. — Portrait moral. — L'«Imitation» de Mo*h*ammed. — Le développement de la figure de Mo*h*ammed.

Chapitre VI. — LES FEMMES DU PROPHETE, SES FILLES, 'ALI

Les femmes du Prophète. — Les filles du Prophète. — 'Alî.

DEUXIÈME PARTIE

LE MESSAGE DE MOHAMMED

Chapitre premier. — ALLAH

Origines de l'idée d'Allah. — Allah le Maître. — Les noms d'Allah. — L'idée de Vie. — La Puissance. — Ar-Rahmân. — L'Unicité de Dieu. — L'Existence, la Durée. — Le Très-Haut. — Le Roi,

l'Autorité. — Allah protecteur et omniscient. — Dieu généreux. — La Sagesse divine. — La Justice. — La Vérité. — Le Verbe et l'Esprit. — La Lumière. — La *Sakîna*. — Les Anges.

Chapitre II. — L'HISTOIRE UNIVERSELLE : LA CREATION

La Création du Monde. — Le Premier Homme. — La chute de l'Homme. — Les débuts de l'Humanité. — Le don de la Lumière. — Le don de l'Eau. — Les autres dons de Dieu. — La perpétuation de la Création. — Gloire de Dieu et Prédestination. — Le Pacte d'Allah avec son peuple. — Le Coran éternel. — L'âme humaine. — La Prédestination. Satan. — Le problème de la Prédestination et de la Grâce.

Chapitre III. — L'HISTOIRE UNIVERSELLE : LES PROPHETES

La continuité prophétique. — *Adam*. — *Noé*. — *Abraham*. — *Moïse*. — La naissance. — La fuite au pays de Madyan. — Moïse en Égypte. — Le Sinaï. — Hârûn. — Moïse et al-Khidr. — *David et Salomon*. David. — Salomon. — *Les Petits Envoyés*. — Loth. — Joseph. — Jonas. — Idrîs. — Élie, Élisée, etc. — Job. — Loqmân. — *Jean, Marie, Jésus*. — Jean. — Marie. — Jésus. — Mort de Jésus. — Mission de Jésus. — *Les Peuples châtiés*.

Chapitre IV. — L'HISTOIRE UNIVERSELLE (*suite*)

A. — La mort et la fin du monde

La mort. — La fin du Monde. — Les Sept Dormants. — Encore la fin du Monde. — Résurrection.

B. — Le Jugement dernier

Le Jugement. — Les livrets individuels. — La Pesée des âmes. — Les Intercesseurs. — Satan. — La justice d'Allah. — Clémence d'Allah : le repentir. — Hiérarchie des mérites et des péchés. — Vers l'Enfer et le Paradis.

C. — Le paradis

D. — L'enfer

Néant et Éternité.

Chapitre V. — LA FOI ET LES DEVOIRS DU CROYANT

I. — La foi : croyance et conduite
A. *La foi. — Imân et islâm. — Dîn.* — Autres termes.
B. *La foi et les œuvres.*

II. — La prière
Les prières. — Le contenu de la prière. — La purification. — La mosquée et le vendredi. — Les gestes de la prière. — Portée de la prière.

III. — Le pèlerinage
A. *Généralités. La ʻumra*
Caractères généraux.
La Kaʻba.
B. *Les ʻumra du Prophète.*
C. *Le Hadjdj.*
Introduction. — ʻArafa, Muzdalifa. — Minâ.
D. Les Sacrifices.

IV. — Le jeûne et les interdits alimentaires
A. *Le jeûne.*
B. *Les interdits alimentaires.*

V. — AUMONE LEGALE ET GUERRE SAINTE. (*Les finances de la Communauté et le régime des non-musulmans*).
A. *Zakât-Çadaqa.*
Valeur spirituelle de l'aumône. — L'aumône pour le budget de la Communauté.
B. *Le Djihâd. Guerre sainte.*
La Guerre sainte. — Les vaincus. Juifs et Chrétiens. — Les premiers butins du Prophète. — Les butins en terres. — Le précédent de *H*unaïn. — *Qatîʼa, waqf*, etc.

VI. — L'ÉTHIQUE DE LA COMMUNAUTE. LA JUSTICE
A. *L'Éthique.*
B. *La Justice.*

VII. — L'ISLAM PRIMITIF ET LA VIE ECONOMIQUE
Le commerce. — L'usure.
Appendice : Le Calendrier.

Chapitre VI. — LA FAMILLE

I. — LE MARIAGE
La femme. — Mariage. — Le don nuptial. — Les rapports conjugaux. — La tenue des femmes. — Les querelles de ménage. — Devoirs et droits de la femme. — Cas d'interdiction de mariage. — Les rapports de nourrice. — La polygamie.

II. — UNIONS PASSAGERES, MUT'A

III. — DISSOLUTION DU MARIAGE
Cas de dissolution. — L'adultère. — La répudiation. — La veuve.

IV. — LES ENFANTS ; SUCCESSIONS ET TUTELLE
Les successions. — Tutelle.

V. — L'ESCLAVAGE

VI. — LA MORT

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE COMPLÉMENTAIRE

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

INDEX DES NOMS GÉOGRAPHIQUES ET DE TRIBUS

INDEX DES MOTS ARABES

CARTE : L'Arabie au VIIe siècle

Notes

Retour à la Table des matières

Avant-propos de l'auteur

L'auteur de ce livre a dépassé quatre-vingt-quatorze ans. L'infirmité de sa vue l'a empêché de le relire et d'en corriger les épreuves. Il a été heureux que son ami Claude CAHEN, professeur d'histoire du moyen âge à l'Université de Strasbourg et islamisant, ait bien voulu le remplacer, et revoir ces longues pages. L'auteur a seulement pu entendre sa femme lui lire certains chapitres en placards et dans la mise en pages.

Quelques pages, surtout au début et à la fin du livre, n'avaient pu être tout à fait mises au point ; des indications sommaires ont été données, exclusivement d'après les notes de l'auteur, dans des rédactions où les interventions nettes de Claude CAHEN sont signalées par des crochets.

L'auteur s'excuse de n'avoir pu tenir compte des publications des deux ou trois dernières années.

M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES [1956].

Retour à la Table des matières

Note de l'éditeur

Cette seconde édition respecte le texte de M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES tel qu'il a été établi pour l'édition originale. M. Alexandre Popovic a bien voulu réviser entièrement la transcription des noms et mots arabes. On n'a pas changé essentiellement le système adopté par l'auteur qui rompt sur certains points avec les habitudes des orientalistes (Omission du hamza devant y et j, emploi de ï pour i après voyelle ou hamza et pour y, etc.). On l'a seulement adapté aux nécessités typographiques en remplaçant les signes de longueur vocalique par des accents circonflexes et les lettres pointées par des lettres « différentes » (italiques dans un mot en romain et vice versa). M. Maxime RODINSON a révisé la bibliographie pour corriger, le cas échéant, les erreurs qui s'y étaient introduites et y ajouter des précisions omises. Il a aussi donné un complément bibliographique qui permettra au lecteur de se mettre au courant, s'il le désire, des principaux travaux publiés sur le sujet depuis la dernière révision du texte de la première édition. Ce complément comprend aussi quelques ouvrages fondamentaux omis par la bibliographie originale.

N. de l'E. [1969].

Éditions Albin Michel, 1957 et 1969, Paris

Retour à la Table des matières

Avant-propos de Paul Chalus

Maurice GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Membre de l'institut, fut l'un des grands spécialistes français de l'histoire de l'Islam ; il se distingua tant par ses fonctions dans l'enseignement universitaire que par ses nombreuses publications. Il voulait faire du présent ouvrage le couronnement de ses recherches et il y travailla jusqu'à ses derniers jours avec toutes les difficultés provenant d'une vue défaillante.

Beaucoup d'Européens, aujourd'hui, ont, par l'actualité, l'attention tournée vers le monde musulman comme à bien des reprises au cours de l'histoire, ses rapports avec l'Europe ne vont pas sans difficulté. La Terre d'Islam a toujours recelé des trésor considérés comme vitaux par les Occidentaux : ainsi, il y a neuf cents ans, c'était Jérusalem, le Saint Sépulcre ; aujourd'hui, c'est l'indispensable pétrole... D'où des « croisades » de toutes sortes. Entre-temps, les mobiles habitants de ce sol brûlant transportèrent d'un bout à l'autre de leur empire les connaissances, les valeurs de civilisation grecques, orientales, indiennes ; ils contribuèrent ainsi à la renaissance de l'Occident. Sources de problèmes en même temps que facteurs de progrès, les rapports Europe-Islam requièrent sans cesse des solutions originales.

Cependant, quelles que soient celles souhaitées par chacun, les seules solutions viables sont celles qui tiennent compte des réalités complexes de l'Histoire. Le plus urgent est donc, pour qui veut suivre les événements contemporains en pleine lucidité, de s'informer à bonne source.

La première enquête à entreprendre est de l'ordre de la psychologie historique : c'est la découverte de l'âme musulmane. Et, pour y parvenir, il est indispensable de pénétrer le mystère de la fondation de l'Islam. Or, c'est un homme seul qui a fait d'un petit peuple jusqu'alors ignoré une puissance qui a changé la face du monde ; cet homme, c'est Mahomet (ou mieux, Mohammed). Cent ans seulement après sa mort les Arabes étaient parvenus, par l'Espagne, jusqu'au centre de la France — Charles Martel les arrêtait à Poitiers en 732 — tandis que vers l'Extrême-Orient ils atteignaient l'Inde ! Comment cet homme a-t-il pu déverser un tel dynamisme dans le cœur de ses concitoyens ? Qu'avait de particulier son enseignement Quelle interprétation donner d'une aussi exceptionnelle réussite ?

Le lecteur, par la méditation de ce livre à la fois si documenté et si vivant, plein de précieuses observations sur les mœurs, les traditions, découvrira bien des traits cachés de l'âme arabe ; il comprendra la spécificité de l'Islam et de l'importante civilisation à laquelle cette religion a donné naissance. Et il verra mieux pourquoi la grande et originale initiative de Mohammed était destinée à avoir de si grandes conséquences historiques.

Pour la présente édition, Maxime RODINSON, Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Études, et Alexandre POPOVIC, collaborateur technique du Centre National de la Recherche Scientifique, ont bien voulu relire le volume, revoir la Bibliographie et la mettre à jour.

Paul CHALUS,

Secrétaire général
du Centre International de Synthèse.

Note. — Cet ouvrage est le tome XXXVI de la Bibliothèque de Synthèse historique « L'Évolution de l'Humanité », fondée par Henri BERR et dirigée, depuis sa mort, par le Centre International de Synthèse dont il fut également le créateur.

Retour à la Table des matières

Introduction

I

Les sources de l'étude de Mohammed, Conception générale du livre

P009 La naissance de l'Islam est un fait considérable dans l'histoire de l'humanité. Après treize siècles la religion nouvelle ordonne encore la vie de peuples parvenus à des stades inégaux de culture et appartenant à des races diverses, Sémites, Indo-Européens, etc. La doctrine, il est vrai, s'en est modifiée par l'effort soutenu des théologiens et des juristes du moyen âge, mais le Coran et la tradition du Prophète en restent les éléments essentiels, qu'il faut réunir et situer dans l'histoire religieuse de l'Arabie et du Proche-Orient. Mais Coran et Tradition nous introduisent avant tout auprès d'une personnalité puissante, celle du fondateur de l'Islam, Mohammed, dont la vie est pour le musulman le commentaire vivant de l'enseignement qu'il a apporté. Une histoire de la vie de Mohammed est donc une introduction nécessaire à l'étude de la doctrine musulmane. Elle sera conduite ici avec le souci de relever surtout les faits qui expliquent et commentent les conséquences de la méditation du Prophète inspiré [i].

Le Coran. — Si, pour reconstituer le milieu arabe, nous disposons, en dehors d'informations sommaires dans quelques écrivains anciens de confessions diverses, d'une collection d'inscriptions de jour en jour croissante, en ce qui concerne Mohammed lui-même notre documen-

tation est P010 d'un autre ordre, et consiste en deux éléments, d'une part le Coran, d'autre part la Tradition.

Le Coran, c'est-à-dire le texte de la Révélation prêchée par Mohammed, se présente à nous en chapitres, les sourates, composés eux-mêmes d'un nombre variable de versets, plus ou moins longs, les *ayât*. Il y a 114 sourates totalisant 6 219 versets. Elles sont classées selon leur longueur, les trois plus petites, 1, 113 et 114 encadrant le texte sacré comme d'une protection magique. Leur classement n'a donc pas de rapport avec l'ordre dans lequel elles ont été réellement prononcées. Chaque sourate a un titre qui correspond au principal sujet traité, mais aucune ne forme un ensemble ordonné. La sourate qui « ouvre » le livre, la *fâtiha*, résume le Coran tout entier, selon les docteurs de l'Islam ; c'est une sorte de catéchisme, où des auteurs européens ont voulu voir une influence chrétienne [ii]. Des lettres isolées sont inscrites en tête de certaines sourates, dont aucune explication convaincante n'a été fournie : Allah seul en connaît le sens [iii].

Tel qu'il est le Coran nous a été transmis par la combinaison de la mémoire et de l'écriture. La langue dans laquelle il est écrit, rythmique, souvent assonancée, se prête particulièrement à la conservation dans la mémoire d'un peuple dressé par le pas de ses chameaux à donner aux phrases courantes une mesure rythmée. Cependant l'écriture était répandue en Arabie, et les croyants s'en servirent aussi pour fixer la Révélation — un verset prouve que c'était déjà un métier d'être copiste du Coran — [iv]. La tradition veut que le Prophète ait dicté lui-même une partie de la Révélation à son secrétaire Zaïd b. Thâbit : il est vraisemblable qu'il préférait la transmission orale, mais que Zaïd, de sa propre initiative, nota de nombreux feuillets. D'autres compagnons sans doute avaient imité son exemple, et à la mort du Prophète il est probable que le Coran entier était conservé par écrit. Selon la tradition, c'est le texte de Zaïd qu'Abû Bakr, successeur du Prophète, considéra comme valable et légua à 'Omar, qui le remit à sa fille Hafça, veuve de Mohammed. Néanmoins d'autres recensions prirent autorité dans les pays conquis par l'Islam, celles d'Ibn Ubayy à Damas, de Miqdâd à Himç, d'Ibn Masûd à Kûfa et d'Ibn al-Ach'ath P011 à Baçra. Ainsi apparaissaient dans le texte du Coran les altérations que la Révélation reprochait si fort aux Juifs et aux Chrétiens d'avoir apportées aux anciens Livres. La tradition craint particulièrement que le texte du Coran soit contaminé par la connaissance des livres apo-

cryphes. ‘Omar, qui avait copié un livre des gens de l’Écriture, fut blâmé publiquement par le Prophète, et, à son tour, il tança vertement un compagnon qui avait copié le Livre de Daniel [v].

Il fallait réagir contre les variantes des textes écrits et les comparer aux transmissions orales qui étaient encore assurées par la présence de nombreux compagnons du Prophète. ‘Othmân confia à quelques-uns d’entre eux le soin de réunir les divers écrits autour de celui de Zaïd b. Thâbit et d’établir un texte définitif ; ce texte est encore aujourd’hui la Loi du monde musulman [vi].

Il convient de rendre hommage aux anciens docteurs de l’Islam qui ont montré la fermeté de leur sens critique et leur sincère souci de retrouver un ordre des versets du Coran qui soit conforme à la réalité historique. Leur effort s’est étendu à l’interprétation du Coran en général. Mais ils n’ont pu triompher de toutes les difficultés. Après eux les historiens européens ont établi une chronologie des versets coraniques, qui n’est point certaine ; le travail décisif à cet égard est dû à Noeldeke, dont on adoptera les conclusions [vii].

La Tradition. — Le texte du Coran a donc été définitivement fixé dès le milieu du VIIe siècle, sauf quelques mots qui restent indécis ; mais l’interprétation de nombreux versets a été aussitôt et reste incertaine : *grammatici certant*. Or, il y avait eu, jusqu’en 632, un commentaire vivant de la révélation, le Prophète, dont les paroles, les actions, les silences et les abstentions devaient servir d’explication et de modèle à tous les musulmans. Le Coran a dit : « Il y a pour vous un bel exemple en l’Envoyé d’Allah. » C’est une « Imitation de Mohammed », la tradition *sunna*, exprimée par les récits, *hadîth* [viii]. Les compagnons du Prophète les transmirent à la seconde génération de croyants, celle des Suivants, qui la confièrent eux-mêmes aux Suivants des Suivants. On en parvint ainsi au IXe siècle, à l’époque des P012 grandes controverses religieuses, et des hommes instruits composèrent, sous leur propre responsabilité, des recueils de *hadîth*, où ils notèrent soigneusement la route par laquelle ceux-ci leur étaient parvenus, la « chaîne des appuis », *isnâd*.

Mais au temps où les théologiens-juristes ont rassemblé les membres épars de la *sunna*, la société musulmane s’était singulière-

ment élargie. Des érudits d'origines diverses s'efforçaient de compléter et de combiner le Coran avec les coutumes et les lois des nouveaux convertis. Ils cherchaient dans l'exemple du Prophète des preuves de la rectitude de leurs propres opinions ainsi se formèrent des recueils de *hadîth* dont les tendances sont différentes, selon les sectes religieuses et les rites juridiques. Enfin, il fut trop tentant de fabriquer des *hadîth* ; les plus dangereux, selon les commentateurs, sont ceux qui ont conservé des traditions authentiques et les ont mêlées à leurs inventions. La *sunna* assembla ainsi un arsenal de preuves pour ou contre les Omayyades, les 'Abbâssides, les 'Alides, les Mu'tazilites, les Hanafites, les Mâlikites, etc., etc. [ix] ; mais elle permit, d'autre part, d'adapter la loi musulmane aux besoins de la société des ville et IXe siècles.

> Rien ne montre l'importance que les musulmans attribuent au *hadîth* comme le petit fait suivant : l'opinion syrienne n'a pu accepter que Médine ait eu le privilège exclusif d'entendre la tradition de la bouche de 'Aïcha, la veuve du Prophète, et elle a voulu que celle-ci fût aussi venue la dire dans un angle de la cour de la Grande Mosquée de Damas, où en 1184 encore un voile dissimulait son ombre aux regards indiscrets [x].

Comme à la critique du Coran, l'effort des érudits musulmans s'est attaqué à celle du *hadîth* : il s'agissait de distinguer dans la masse des traditions celles qui sont authentiques et s'imposent à la croyance. Des recueils ont alors été composés, donnant la série reconnue comme authentique. Les principaux sont les deux « sains » çahîh de Bukhârî (m. 870) et de Muslim (m. 875), puis les livres de Tirmidhî (m. 892), Abû Dâûd (m. 888), Ibn Hanbal (m. 88), Ibn Mâdjâ (m. 886) et Nasâî (m. 915). Ils ont classé les *hadîth* par matières formant des chapitres ; Ibn Hanbal seul a pris pour ordre celui des noms des traditionnistes *asânîd* [xi].

P013 Les critiques musulmans ont noté avec joie les *hadîth* acceptés par tous les docteurs orthodoxes, et qui jouissent ainsi du consensus *idjmâ'* [xii]. Le *hadîth*, comme le Coran, a eu ensuite ses commentateurs.

Les différences et les contradictions qui apparaissent entre les *hadîth* expliquent la méfiance que des historiens comme le P. Lammens

leur ont témoignée. La Tradition n'en est pas moins une source essentielle de la compréhension du Coran. La critique doit assurément essayer de déceler dans la Tradition tout ce qui est apport ou altération étrangers aux souvenirs primitifs réels ; mais il serait excessif de penser que de tels souvenirs ne restent pas fréquemment à la base de la Tradition, et ils sont les seuls à nous fournir la biographie du Prophète, qu'on ne peut tirer du Coran.

[La biographie traditionnelle de Mohammed, la *Sîra*, est en effet le résultat du classement et de la mise en œuvre de traditions. Elle nous est parvenue surtout sous la forme que lui a donnée Ibn Hichâm (m. 834), utilisant une rédaction antérieure d'Ibn Ishâq (m. 768) ; d'autres traditions se rencontrent cependant aussi dans les grands recueils de *hadîth* et dans les travaux issus des recherches de Wâqidî (m. 823), soit les siens propres, soit les biographies classées (*tabaqât*) de son disciple Ibn Sa'd.]

Conclusion et conception générale. — [Tel étant le matériel documentaire dont nous disposons, deux attitudes extrêmes sont en somme possibles. L'une consiste, pour le savant européen, à traduire dans sa langue les récits de la biographie apologétique telle qu'elle s'est peu à peu constituée dans le monde musulman à travers les évolutions de la Tradition et de la piété. L'autre, qui en fait n'a jamais été adoptée parce qu'elle aboutirait à une renonciation, consisterait à n'admettre que ce dont la vérité peut être contrôlée, c'est-à-dire presque rien.] L'attitude ici adoptée est autre ; et peut-être, en accueillant des récits qui ont souvent l'allure des légendes dorées de tous les grands hommes, ferai-je aux yeux de certains figure de naïf. Certes dans le *hadîth* la ligne de démarcation est difficile à tracer, épisode par épisode, entre le faux, le vrai, l'élaboré ; mais si l'exactitude méticuleuse des moindres faits est impossible à établir, la croyance P014 commune que reflète l'ensemble reste un élément précieux à utiliser pour restituer la figure d'un homme ou de son époque ; si le Coran est la version définitive de la Loi de Moïse, le *hadîth* est l'Évangile de Mohammed. On peut donc essayer de choisir, dans l'ensemble des informations, avec un effort pour réduire la dose d'arbitraire, celles qui paraîtront exprimer le mieux l'âme du Prophète initiateur d'autres âmes en une étape de l'évolution de l'esprit humain.

L'édition normalement suivie du Coran est celle de Flügel (Leipzig 1834), que rendent pratique ses « Concordances » (index de tous les mots) (*ibid*., 1840). J'ai essayé de traduire les nombreux versets que j'ai cru devoir citer ; je me suis en général conformé au sens, sinon à la lettre, de la traduction qu'en a donnée Blachère. Celui-ci a adopté l'ordre chronologique vraisemblable des sourates, et s'est éclairé de l'opinion des grands commentateurs musulmans et occidentaux. J'ai pour ma part trouvé un profit particulier dans la consultation de Baïdâwî, Tabarî, Râzî et (moderne) Chaïtkh 'Abduh. Pour le *hadîth*, je me suis surtout servi de Bukhârî, en suivant dans ma traduction celle de Houdas (et, pour le premier volume seulement, de W. Marçais), qui a utilisé le commentaire de Qastallânî ; mais j'ai trouvé une aide plus solide dans celui d'al-'Aïnî la '*Umdat al-Qâri'i*.

[L'historiographie occidentale a jadis, dans sa présentation de Mohammed, subi l'influence des polémiques confessionnelles] ou d'un rationalisme sommaire qui n'était pas toujours raisonnable ; [dans l'homme dont la parole a entraîné les Arabes et fondé l'une des religions les plus répandues du globe, elle n'a voulu voir qu'un imposteur, un plagiaire ou un détraqué. La critique moderne, même de l'incroyant, n'a pas des choses une vue aussi simpliste. Elle cherche à comprendre et à expliquer l'interaction] d'une personnalité individuelle particulièrement vigoureuse et d'un milieu social préparé à recevoir sa prédication, tout en se l'adaptant. Le présent livre vient après d'autres, en particulier ceux de Tor Andrae et d'Ahrens, auxquels je dois une bonne part de mes opinions ; et il aurait été inconcevable sans l'*Histoire du Coran* de Nöldeke.

[Afin que le lecteur non-orientaliste ou l'étudiant débutant puissent facilement tirer parti des pages qui suivent et se reporter pour renseignements complémentaires à l'*Encyclopédie de l'Islam*, on a, parmi les divers systèmes de transcription, tous mauvais, choisi, en gros, celui qui a été adopté dans celle-ci, en substituant seulement ch à sh, pour respecter les habitudes françaises, et ç à s, q à k, pour ne pas compliquer la typographie. Pour un ou deux noms très courants, on a cependant conservé des formes usuelles, Omar, Othman ; à défaut de Mahomet, vraiment trop éloigné de la forme véritable], on a écrit Mohammed, à la maghrébine ; Mekke, sans article, au lieu de l'usuel La Mecque, que rien ne justifie.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

II

L'Arabie préislamique

A. LE PAYS ET SES HABITANTS

P015 L'Arabie, grande quatre fois comme la France, nous semble une immense solitude, isolée du reste du monde par trois de ses faces et séparée du continent sur la quatrième par des déserts. Ainsi l'on tient pour des miracles qu'elle ait donné naissance à l'une des trois religions sœurs et qu'elle ait été un réservoir d'hommes pour de larges conquêtes et pour des peuplements lointains. Mais c'est qu'il y a en Arabie, à travers les déserts, de larges sillons d'oasis et de steppes et sur ses bords des régions élevées et arrosées qui ont été propres à nourrir des populations nombreuses et cultivées. Celles-ci ont été en relations avec des peuples de vieille civilisation dont la pensée les a aidées à développer les valeurs de leur propre esprit. La merveille se réduit ainsi à la présence d'un homme exceptionnellement doué, qui, dans un milieu favorable, a réalisé l'évolution rapide de son peuple et la formation d'une religion mondiale.

Pendant longtemps l'Arabie ancienne n'a été connue en Europe que par la lecture d'historiens, musulmans pour la plupart, dont les ouvrages les plus vieux datent du IXe siècle et dont bien des renseignements sont tendancieux. Ce n'est que depuis le dernier siècle qu'a été entreprise l'étude archéologique du pays. Outre quelques monuments, des inscriptions fort nombreuses, mais la plupart de faible valeur, ont été découvertes et sont étudiées, qu'on classe, selon leur écriture, en safaïtiques, sabaïtes et thamoudéennes (ou lihyânites). On peut donc donner du pays une description combinant aux données modernes de la géographie celles du passé historique.

P016 *Généralités. Le Nord*. — Dans les régions montagneuses les sommets sont élevés : le pays d'at-Tâïf dans le Hedjaz est dominé par une montagne de 2 600 mètres ; dans la chaîne des Sarât au sud-est de Çan'â' (Sana), le Djabal Chu'aïb monte à 3 140 mètres. Le Hedjaz, le Yémama, le Yémen, le Hadramout ont des cultures paysannes en céréales, en légumes et en fruits.

A l'intérieur s'étendent de grandes steppes, où de rares pluies font pousser, en certaines époques, les herbes dont se nourrissent les chameaux ; là s'étend l'Arabie du romantisme avec ses nomades de grandes tentes ; des points d'eau marquent les étapes des déplacements et les sanctuaires des dieux. La steppe est heureusement traversée de bas-fonds où l'eau souterraine est plus proche ; ce sont de longues enfilades d'oasis, où, à l'ombre de belles palmeraies, des sédentaires récoltent grains, légumes et fruits : ils achètent leur sécurité aux puissants nomades du jour, moyennant un tribut. Ces oasis apparaissent en Arabie méridionale comme au nord, au bord du désert, avec Yathrib (la future Médine), Khaïbar, Taïmâ', Fadak. Ailleurs c'est le désert, ce ne sont que des roches qui se délitent en sables.

Dans sa partie septentrionale, l'Arabie n'a pas de frontières. Des tribus arabes ont razzié ou nomadisé à diverses époques jusque dans la région d'Alep et jusqu'à Mossoul sur l'Euphrate. Ce sont des tribus arabes qui, sous les dynasties des princes Lakhmides et Ghassanides, ont défendu les territoires perse et byzantin contre leurs compatriotes, les Bédouins d'Arabie.

Au Nord-Ouest, le détroit de Bab-el-Mandeb a vu passer bien des peuples ; la presqu'île du Sinaï dépend géographiquement de l'Arabie et le Coran l'a annexée à l'Islam puisque Moïse est l'un des prédécesseurs de Mohammed et que les paroles que Dieu lui adressa du mont Sinaï tiennent une grande place dans l'histoire de la vraie foi avant Mohammed.

L'Arabie du Sud. — L'autre extrémité de la péninsule, la région du Yémen et de l'Hadramout s'est révélée à l'érudition moderne comme le centre d'une civilisation très vivante. Il semble que les côtes, sur la Mer Rouge et l'Océan Indien, aient permis un cabotage qui a entretenu des relations P017 suivies avec l'Éthiopie d'une part, et, de l'autre,

par l'embouchure du Tigre et de l'Euphrate, avec la Perse et l'Inde. De magnifiques découvertes d'inscriptions réalisées depuis un siècle par Glaser, Joseph Halévy, Arnaud, Philby et récemment par Ryckmans permettent de tracer le cadre de l'histoire ancienne de l'Arabie méridionale et aussi de connaître quelques éléments de la civilisation de ses peuples. On peut y reconnaître quatre grands empires successifs : Ma'an, Saba, Qatabân et Hadramout, et trois autres moins importants : Awsan, Samay et Asba [xiii].

L'empire de Ma'an ou Ma'în, dont les inscriptions minéennes rappellent l'existence, s'était étendu, vers le XVe siècle avant l'ère chrétienne, de l'Arabie méridionale jusque vers le nord. Il y rejoignait le domaine amalékite. Vers l'an 800 av. J.-C., ses grandes villes sont au sud-est de Sana et au sud-ouest de Ma'rib.

Puis ce sont les inscriptions sabéennes qui révèlent en Arabie méridionale, vers le VIIIe siècle av. J.-C., un empire où règne un prêtre-roi, *mkrb*, qu'on lit *makarrib* ou *mukarrib*. C'est un régime quasi féodal de grandes familles de soldats ou de propriétaires fonciers. Les souverains de Ma'rib sont rois de Saba, à côté des souverains de Qatabân et de Hadramout. Au second siècle, les princes himyarites s'intitulent rois de Saba, Dhû (maître de) *Raïdân* ; et vers 300 après J.-C. ils sont en outre rois du Hadramout, du Yamâmah et du Tihâma.

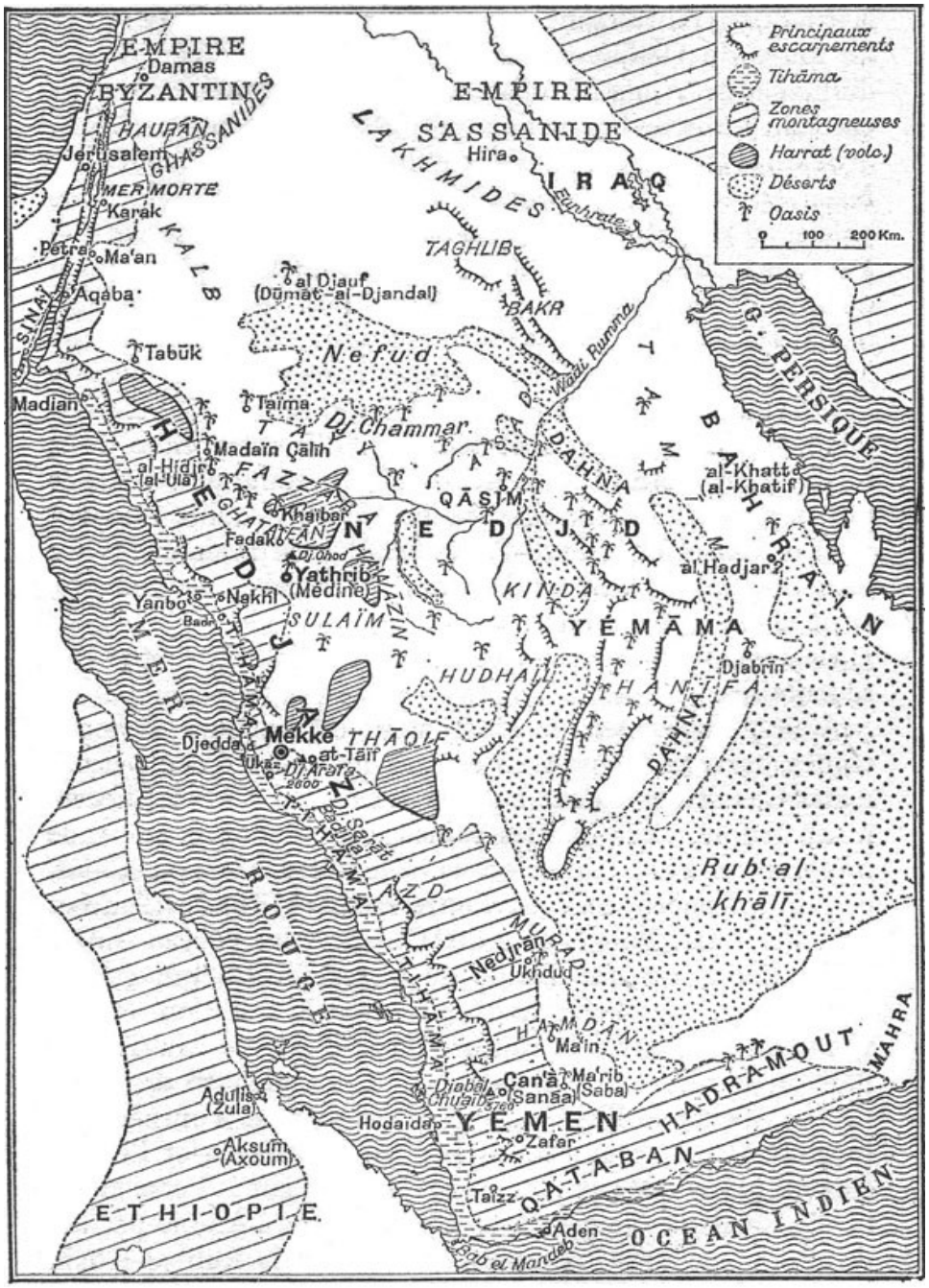
En 525, les Éthiopiens s'emparèrent de l'Arabie méridionale, et, selon la tradition, ils supprimèrent en 530 le dernier roi himyarite, Dhû Nuwâs, converti au judaïsme. Ryckmans a découvert une inscription de 518 qui relate une expédition abyssine dirigée contre lui [xiv]. Il a trouvé en outre une inscription qui donne le véritable nom de Dhû Nuwâs. On est là dans les ruines d'une grande cité que l'on désigne par son nom dans le Coran, Ukhdûd : « Ils furent tués, y lit-on, les compagnons des fosses *açhâb al-ukhdûd* par le feu en brasier, alors qu'ils étaient auprès, assis... Ils leur reprochaient de croire en Dieu ! » Suivant la tradition musulmane, ce sont des gens de Nedjrân, convertis au christianisme, que le roi Dhû Nuwâs fit jeter dans des fosses et brûler vifs. Sauf le détail des fosses, le fait est confirmé par des textes chrétiens ; P018 mais l'origine de la légende reste obscure [xv]. Ce sont aussi des souverains yéménites que le Coran appelle Tobba' et qu'Allah a fait périr pour leur impiété [xvi].

Dans cette région, la digue de Ma'rib retenait des eaux et les distribuait sur une large région de plaines cultivées ; c'était un ouvrage fragile qui ne fut plus entretenu durant de longs désordres politiques. Elle se rompit, semant la ruine au lieu de la fertilité, et nul ne fut capable de la reconstruire. La légende a grossi les effets de cette rupture et lui attribue tous les anciens déplacements des tribus méridionales vers le nord.

L'un des gouverneurs vice-rois du Yémen, aux ordres du roi d'Abyssinie, chrétien monophysite, sous la dépendance religieuse de l'empereur byzantin, fut Abraha, illustre dans la tradition musulmane. En 570, il conduisit une armée contre Mekke, afin d'y détruire la Ka'ba ; Allah envoya des oiseaux *abâbîl*, qui lâchèrent sur les soldats une mitraille de cailloux aux blessures mortelles. L'éléphant monté par Abraha donna son nom à l'année. Des inscriptions confirment l'existence d'Abraha : l'une d'elles est relative à la digue de Ma'rib en 542 ; une autre, trouvée au puits de Muraïghân dans le 'Alem au sud d'at-Tâïf, relate une expédition de 547 contre des tribus [xvii]. Ces deux inscriptions chrétiennes sont sous l'invocation, l'une de Dieu sous le nom d'ar-Rahmân et son Messie, l'autre sous l'invocation d'ar-Rahmân et de son fils Christos.

Les cités principales du Yémen étaient Saba, Sana, Zafâr, ancienne capitale himyarite, dont on connaît les ruines, *Sahûl* où l'on tissait les linceuls, Djanad et, plus au sud, *Ta'izz*.

C'est en l'année 570 que le fils et dernier successeur d'Abraha fut chassé par Wahraz, général du roi sassanide Kesra Anouchirvan ; il organisa au Yémen la domination perse avec la dynastie locale de Dhû Yazan, et il y imposa le christianisme nestorien.



Carte de l'Arabie au VIIe siècle

Au nord du Yémen, entre la côte de la Mer Rouge et le désert du Rub'al-Khâlî, s'étendent deux régions : celle de la côte est le pays Sarât ou Badjîla, habité par des paysans cultivateurs ; celle de l'intérieur est une vaste steppe, traversée par des oasis, la principale étant celle

de Nedjrân, P020 dont les habitants, au VIIe siècle, étaient chrétiens. Suivant la tradition musulmane, ils n'en fréquentaient pas moins les foires du Hedjaz qui avaient lieu avant les cérémonies du *hadjdj* de 'Arafa : Mohammed, dans sa jeunesse, y aurait entendu les homélies de l'évêque de Nedjrân Quss b. Sâ'ida.

Selon la tradition, l'ancêtre mythique des tribus du Hedjaz, Nizâr, a rédigé son testament dans le style mystérieux des oracles et des réponses des devins ; aussi recommande-t-il à ses fils d'aller, après sa mort, en demander l'explication au devin des Banû-Djuchâm à Nedjrân [xviii].

L'oasis de Nedjrân, qui a une centaine de kilomètres de longueur, se continue par d'autres bandes d'oasis avec le Wâdî-Hanîfa. (C'est dans cette région qu'est Riyâd, la capitale actuelle de la dynastie séoudite. Elle est voisine de la région pétrolifère.) Il y avait par là une route de caravanes qui permettait les communications entre l'Arabie du Sud, celle du Nord et la Syro-Palestine. Il y en avait une autre vers at-Tâïf, Mekke et Djedda, qu'Abraha, sans doute, avait cherché à dominer.

La région du Yémama était, elle aussi, habitée par des sédentaires.

A l'est du Yémen, le Hadramout est un pays de montagnes, traversé d'ouest en est par un cours d'eau permanent. C'était cependant au VIIe siècle, un pays médiocrement peuplé, alors que les ruines y attestent son ancienne importance. Plus loin, c'est la côte du Mahra ou Chihr, où l'arbre à encens est cultivé en terrasses : Mirbad est l'ancien port de Zafâr. Puis la côte du 'Oman, entre l'Océan Indien et le désert, est une bande de terres fertiles qui étaient cultivées par des Banû Azd, qui, selon la tradition, étaient venus du sud, après la rupture de la digue de Ma'rib [xix]. Plus au nord, vers le Bas-Iraq et l'embouchure des deux fleuves, c'était le Bahraïn, « les deux mers ». Tournés vers le golfe Persique et l'Océan Indien, le Bahraïn et l'Oman eussent pu ouvrir aux Arabes une fenêtre sur la Perse et sur l'Inde ; mais ils étaient séparés du reste de l'Arabie par des déserts au sens exact du mot, le Nefûd et le Rub' al-Khâlî.

La capitale du Bahraïn était Hadjar ; le pays d'*al-Khatif* était dit d'al-Khatt, car c'était par là qu'entraient en Arabie les bambous indiens dont on faisait des lances de ce nom. P021 Les sédentaires y

étaient exploités par les Bédouins Tamîm et ‘Abd al-Qaïs. Les pêcheurs de perles en étaient déjà célèbres. Au VIIe siècle, une partie des habitants était des chrétiens nestoriens.

Il n’y a point de frontière naturelle entre les diverses parties de l’Arabie et de ses confins septentrionaux. Un climat et un sol semblables ont attiré vers le nord les populations arabes moins favorisées. Les empires méridionaux, minéens et sabéens, paraissent s’y être étendus fort loin ; puis ce furent les Lihyanites, et enfin les Nabatéens, dont on connaît des souverains, vassaux de l’Égypte au second siècle avant J.-C. Leur résidence était Petra ; leur territoire fut conquis par les Romains en 106 après J.-C.

C’est du côté du Djauf, à Dûmat al-Djandal, d’al-Hidjr (al-‘Ulâ), et de la moderne Madâïn-Çâlih (les « Villes de Çâlih », du nom de leur prophète supposé selon le Coran) que les anciens poètes arabes placent les Thamoud, que le Coran dit anéantis par Allah. Leur existence est attestée depuis le temps de Sargon ; vers 400 encore ils figurent parmi les auxiliaires des troupes romaines sur les confins syro-palestiniens. On ignore les circonstances de leur ruine, mais l’extension de leurs inscriptions presque jusqu’au Yémen prouve leur ancienne importance [xx].

Au IVe siècle, un chef arabe du Haurân, Imrû’l-Qais b.‘Amr, s’intitule roi des Arabes, des deux Asad (Asad et Tayy) et de Nizâr, sur une inscription de 328 ; c’est le royaume de Kinda.

Au Ve siècle, les Azd du Yémen, poussés, dit-on, par la rupture de la digue de Ma’rib, montent jusqu’à Batn Marr, dans la région mekkoise ; puis le plus grand nombre s’installe en Syrie. Ils y sont confirmés à la fin du siècle par l’Empereur « romain » de Constantinople. Al-Hârith b. Djabala est le premier de ces rois de la dynastie ghassânide, qui ont pouvoir sur l’ancienne province d’Arabie, Haurân et Baqâ‘a, Phénicie et Palestine. Ils gardent les frontières de l’empire byzantin contre les Lakhmides, vassaux des Perses ; ils sont chrétiens monophysites. On rapporte que, vers 544, le roi lakhmide Mundhir de Hîra fit prisonnier un fils d’al-Hârith et le sacrifia à al-‘Ozzâ. Une autre tradition montre al-Hârith venant assiéger à Taïma le chef P022 juif Sarnawal pour lui faire rendre les cottes de mailles d’Imrû’l-Qa‘ïs. L’ancien domaine des ghassânides est dans l’anarchie, quand le

roi sassanide Khosrau Parvîs s'empare de Jérusalem et de Damas en 618. Néanmoins un de leurs chefs, Djabala, combattra à Yarmouk en 643 dans l'armée d'Héraclius [xxi].

Les Lakhmides, auxquels les Ghassanides s'opposaient, étaient d'autres Yéménites, Lakhm, Badjîla, Djacham, Djudhaïma, installés au Ve siècle sous la suzeraineté perse dans la région bordant à l'ouest l'Iraq ; leurs rois résidaient à Hîra, près de Nadjaf au sud de Kûfa. Ils se convertirent au christianisme nestorien au VIe siècle [xxii].

Le Hedjaz. — La région de l'Arabie où naît l'Islam est le Hedjaz, qui s'étend entre la Syro-Jordanie au nord, la mer Rouge à l'ouest, le pays des Sarât et le Yémen au sud et le désert à l'est. Les rares pluies glissent en torrents momentanés sur le sol volcanique ; mais les eaux souterraines ont créé des oasis et, çà et là, des sources et des puits.

La première des oasis qui au nord s'échelonnaient vers la Syrie, Yathrib, qui devint Médine, *madînat an-nabî*, la ville du Prophète, débouchait sur la mer Rouge et l'Abyssinie par le port de Yanbu' ; au sud, dans une région aride mais autour de sources, les Quraïchites maintenaient à leur cité mekkoise sa richesse de centre commercial, qui s'ouvrait sur la mer par Djedda. Ils étaient en intime alliance avec les Thaqîf d'at-Tâïf, dont les jardins s'étageaient sur les hauteurs où commençait le pays Sarât.

Au VIIe siècle, la région de Mekke est à la fois le centre commercial et religieux de l'Arabie. Les foires s'y accouplent aux pèlerinages, à la '*umra* de la Ka'ba et au *hadjdj* de 'Arafa, selon une formule que R. Brunschvig a excellemment dégagée [xxiii].

Le centre de la péninsule arabique est tout entier désertique : c'est le Nedjd et au nord le Nafûd. On y signale seulement une oasis, celle de Djabrîn, sur un chemin possible entre Mekke et le 'Omân. Le pourtour de cette région quasi inconnue est habitée par des Bédouins qui profitent de la saison des pluies pour aller nomadiser avec leurs douars et leurs troupeaux, suivant des partages et des coutumes P023 qui n'ont pas changé, sans doute, depuis le temps de Mohammed. Ce désert est donc plutôt une steppe, au moins dans certaines de ses parties.

Il y a une région habitable à l'est de Khaïbar, le Qâsim, qui profite des eaux souterraines du Wâdî Rumma.

A l'ouest est le pays des Chammâr, groupe des Banû Tayy.

Entre les deux grands déserts du Rub' al-Khâlî et du Nefûd, la région du Yémâma était jadis habitée par des Djadîs, Tasm et Banû Hanîfa, que l'on retrouvera dans l'histoire de Mohammed. On y a repéré les ruines de la cité d'al-Hadjar [xxiv].

La longueur des voyages et les dangers de la route ne permettaient point les échanges directs entre les diverses régions de l'Arabie, ni la distribution des marchandises provenant des pays du Nord et des ports. Il fallait un marché central que tout le monde pût aisément atteindre. Le rythme saisonnier et la vie nomade imposaient aussi des moments précis de l'année solaire. Enfin une réunion d'échanges commerciaux n'était possible que si elle était assurée contre les razzias et les pilleries ; c'est ainsi qu'une influence religieuse était essentielle pour conférer aux conventions des tribus un caractère sacré et intangible.

L'époque de ces périodes sacrées *haram* fut, tout d'abord, fixée par celle où, dans la sécurité et la paix, grands et petits nomades apposaient sur l'épaule de leurs jeunes bêtes la marque tribale *wasm* comme un titre de propriété. La réunion, la foire, et aussi la cérémonie religieuse, c'est le *mawsim*. C'était le printemps ou l'automne, pour tenir compte des différentes conditions climatériques. Les mois sacrés étaient d'une part *radjab* au printemps, que manifestait la '*umra* solennelle de Mekke, et aussi, semble-t-il, la réunion de Hubâcha, dans la région d'at-Tâïf derrière Qarn al-Manâzil, à une journée de marche sur le chemin de Sana ; c'était particulièrement le marché des Azd [xxv].

Mais de grandes foires se tenaient dans la même région durant les trois mois sacrés d'automne. Celle de 'Ukâz, du 1er au 20 de *dhû'l-qa'da* était la plus fréquentée ; puis c'était celle de Madjama du 21 au 29 ; enfin, celle de Dhû'l-Madjâz du 1er au 8 de *dhû' 1-hidjdja*. On se rendait le à 'Arafa P024 pour le *hadjdj* [xxvi]. II semble qu'il y avait, notamment à 'Ukâz des pierres sacrées que l'on enduisait du sang de victimes [xxvii], et qu'il y avait là sacralisation des pèlerins, prise d'*ihrâm*.

Les opérations commerciales qui y étaient conclues, étaient, pour ainsi dire, sanctifiées par l'accomplissement des rites du pèlerinage et par le sacrifice du Minâ. L'activité commerciale des Quraïchites et leur habilité politique leur avaient permis d'attirer, à la fin du *hadjdj*, une partie des pèlerins autour de la Ka'ba. Auprès du dieu Hobal, ils avaient groupé trois déesses qui avaient ailleurs leurs sanctuaires : elles semblaient ainsi protéger les routes qui, de la Ka'ba, menaient à ceux-ci : al-Lât gardait celle du sud vers at-Tâïf ; al-'Ozzâ, celle de l'Iraq par Hurad ; Manât, celle de Yathrib et de la Syrie par Qudaïd.

La route du sud, après at-Tâïf, suivait la région côtière du Tihâma, laissant à sa gauche des steppes élevées de mille à quinze cents mètres à travers lesquelles on pouvait atteindre Nedjrân. Vers l'Iraq, on suivait, après Yathrib, la grande Harra de Khaïbar et le Wâdî Rumma, à gauche de Tabûk, en évitant à droite le désert du Nefûd et en atteignant aussi Dûmat al-Djandal, aujourd'hui al-Djauf, à treize jours de Médine et dix de Damas. Vers l'Égypte, on gagnait Wadjh et 'Aqaba, et aussi Wâdi' l-Qurâ, Mâun, Tabûk, et Madâïn-Çâlih.

Les Qurâïchites entretenaient des relations régulières avec l'Abyssinie. Les Abyssins du royaume d'Aksum, tout en conservant une organisation tribale et des traces de totemisme, qui ressemblaient fort aux faits arabes, avaient été convertis au christianisme monophysite par des missionnaires d'Antioche. Ils s'opposaient ainsi au nestorianisme des convertisseurs perses du Yémen. Adorateurs, semble-t-il, avant leur conversion, d'un grand dieu et de sa mère, suivant une vieille formule syrienne, ils avaient donc largement développé le culte de Marie, mère du Christ [xxviii]. Ils apportaient aux foires du Hedjaz des esclaves noirs qu'ils avaient razziés en Afrique. De Hodaïda et de Djedda de grandes barques à voiles passaient aisément aux époques favorables vers Zula d'Afrique (Adulis). Mohammed y enverra des croyants dont la vie était devenue difficile à Mekke.

P025 Il convient donc d'attribuer une valeur au port de Djedda dans l'histoire ancienne du Hedjaz. On est frappé par l'abondance des événements que la tradition y situe. Ève y a son tombeau. La statue du dieu Wadd est venue échouer à Djedda et il a été érigé un sanctuaire à Dawma [xxix] ; la statue de Suwâ' était aussi à Djedda, et Yaghûth, et Ya'ûq, et Nasr. Sa'd avait son sanctuaire près de cette ville.

La population ; les tribus. — Que sont les peuples de l'Arabie au VIIe siècle ? Une bigarrure de populations de vies différentes, un émiettement de tribus qui se battent ou s'allient, — mais des gens de même origine parlant des dialectes assez proches les uns des autres pour que tous demain comprennent le Coran.

Les historiens arabes ont insisté sur la différence d'origine qui séparait les tribus yéménites de celles du Nord, dites ma'addites ou nizârites. Ils les montrent en rivalités constantes qui engendrent des guerres locales ou placent les tribus dans des clans opposés. Il convient donc de noter quelques noms.

Les grandes tribus yéménites sont les Tayy, les Hamdân ou *Madhhidj*, les 'Amila et les Djudhâm, les Azd et les Qudâ'a. Mais si l'on cherche à les situer sur la carte, on s'aperçoit que l'on trouve surtout des groupements yéménites en Arabie du Nord et en Syrie. Les Lakhmides de Hîra, qui, sur l'Euphrate, montaient la garde pour les Perses Sassanides, étaient des Yéménites, comme les Ghassânides-Azd, fidèles portiers de la frontière byzantine. C'était des Azd aussi que les gens du 'Omân, les Khuzâ'a anciens maîtres de Mekke, les Aus et les Khazradj de Médine. Et encore les Bahrâ, les Tanûkh, les Kalb de la Syrie et les Djuhaïna du Hedjaz [xxx].

Les tribus nizârites se groupaient en deux grands clans : les Rabî'a et les Modar, dont les noms désigneront deux régions de la Djazîra, le Diyâr Modar (grande boucle de l'Euphrate), et le Diyâr Rabî'a (province à l'ouest de Mossoul). Parmi les Rabî'a, les Wâil, usés par les querelles opposant leurs groupes Bakr et Taghlib, émigrèrent en Syrie ; les Taghlib et les Namîr s'y christianisèrent. On retrouvera les Banû Hanîfa et les 'Abd al-Qaïs. Les principales tribus P026 de Mudar étaient : les Qaïs, les Hudhaïl, les Hawâzin au Nedjd occidental que l'on retrouvera mêlés aux luttes de Mohammed contre les Quraïchites et les Thaqîf d'at-Tâïf ; les Sulaïm et les Hilâl (qui devaient laisser dans l'histoire de l'Afrique du Nord une sinistre trace de dévastations et de meurtres) ; les Ghatafân, divisés en 'Abs et Dhubyân, etc.

Du point de vue géographique et « politique », on peut dresser le tableau sommaire qui suit, en partant du Hedjaz : Divers groupes des Qaïs-'Aïlan tenaient au nord de Médine la zone des oasis que culti-

vaient des juifs sédentaires ; c'étaient des Ghatafân, des Fazâra, des Murra. Plus au nord, les Tayy yéménites nomadisaient et pillardaient à partir des refuges des montagnes Adjâ et Salmâ (Djabal Chammâr), et protégeaient l'oasis juive de Taïma. Plus à l'est sont les Tamîm, que les généalogistes apparentent contradictoirement aux Murâd, Yéménites et aux Qaïs et aux Rabî'a. Au début du VIIe siècle, ils forment un vaste ensemble de tribus qui étendent leurs terrains de parcours sur le Nedjd, une partie du Yémâma et du Bahraïn, jusqu'au Dahnâ au sud et à l'Euphrate au nord. Ils ont pour voisins des Asad au nord, des Bâhila et Ghatafân au sud-ouest, et des groupes qui s'insèrent dans leurs zones, 'Abd al-Qaïs et Hanîfa à l'est, Bakr et Taghlib au nord. Essentiellement nomades, ils n'avaient qu'un instant été soumis à al-Mundhir b. Sawa, Tamîmite des Banû Dârim (et non 'Abd al-Qaïs) qui devait traiter avec Mohammed. Ils avaient pour divinité Chums, et surtout les trois déesses du Hedjaz : al-Lât, Manât et al-'Ozzâ. Quelques tribus avaient été influencées par le christianisme des Bakr et des Taghlib.

Dans le Tihâma du Yémen, le Yémâma et le Bahraïn, on trouvait des Bakr b. Wâïl ; alliés aux Taghuib et 'Abd al-Qaïs, ils combattaient les Perses, et disputaient leurs terrains de parcours aux Tamîm ; le voisinage de populations iraqiennes les avait teintés de christianisme. Également vers le Yémâma et le Nedjd se trouvaient des restes de ce qui avait été la grande tribu des Kinda, autour de laquelle s'était un moment réalisée une confédération d'un grand nombre de tribus d'Arabie. Ils combattaient les Asad, qui avaient tué notamment le père du poète 'Imrû'l-Qaïs. Plus P027 au nord, entre Hedjaz et Iraq, on signale des 'Udhra. Au Yémâma, des Banû Hanîfa à demi sédentarisés étaient en relation instable avec les 'Abd al-Qaïs et les Tamîm ; leur centre était al-Hadjar. D'origine nizarienne, issus des Bakr b. Wâïl, ils étaient sous la dépendance politique et culturelle des Perses. Sur les confins du Nedjd, à l'est des Ghatafân, sont des Qaïs-'Aïlân, les Muhârib. Au nord du Hedjaz encore des Asad et les Achdja', ainsi que les Qudâ'a, voisins orientaux des Bakr, en relations avec les Quraïchites pour la protection des caravanes. De même encore des Djudhâm ; des Djudaïna, yéménites Kahlân.

Dans le Hedjaz central, les grandes tribus étaient les Sulaïm Hilâl et Bakr b. Ça'ça'. Dans leur voisinage étaient les Khuzâ'a, parmi lesquels les Banû Muçtaliq ; les Hudhaïl, qui, comme les Sulaïm, allaient

adorer le dieu Suwa de Ruhât ; les Kinâna. Plus au sud, divers groupes, dont les Banû Hârith, se groupaient autour de l'idole Yaghûth. A l'est de Nedjrân, les Murâd avaient été touchés d'influences perses. Les Banû 'Amr b. Ça'ça' touchaient au Yémâma, aux Thaqîf, à Nedjrân et à la mer Rouge. Des Azd avaient émigré du Yémen vers le pays Sarât et s'y étaient sédentarisés. En pays Sarât aussi des Badjîla. Les Hamdân nomadisaient entre Ma'rib, Çan'â, et Nedjrân. Ils s'étaient naguère opposés à l'attaque d'Abraha sur Mekke ; vers 624, les Murâd leur enlèvent leur idole Yaghûth.

Les historiens arabes ont préconisé une division des tribus qui ne paraît pas correspondre à une réalité tangible : les vrais Arabes, descendants de Qahtân b. Yakzân, auxquels appartenaient les peuples de 'Ad et de Thamûd, anéantis par la colère divine, et, d'autre part, les Arabisés, les *mu'arraba* descendants d'Ismaël.

Il est plus commode de reconnaître deux catégories, qui se distinguent par leur organisation économique et sociale : les nomades, gens de la steppe *bâdiya*, habitant des tentes en poil de chameau *ahl al-wabar*, et les sédentaires, habitant des maisons *ahl al-madar*.

Des Juifs chassés de Babylone étaient descendus en Arabie et avaient cultivé et peuplé la bande d'oasis qui s'étend de Taïma à Yathrib. On les y retrouvait au VIIe siècle. Ils formaient des groupes tribaux, comme les Arabes, et ils P028 ne semblent pas s'être mélangés avec eux. Ils étaient néanmoins en relations étroites d'alliance avec des tribus arabes, par exemple les Juifs de Khaïbar avec les Bédouins Thaqîf, ceux de Yathrib avec les Aus et les Khazradj, et ils prirent part au combat de Bu'âth. On est incapable de déterminer dans quelle mesure des Arabes s'y étaient convertis au judaïsme. On ne voit pas comment l'Himyarite Abû Nuwâs l'avait fait, et si son exemple avait été imité. Les trois « faux prophètes » de 632 paraissent être apparus dans des groupes d'influence juive.

Par contre les Chrétiens, qu'on a rencontrés en maint autre endroit, comptaient peu au Hedjaz proprement dit.

Organisation sociale. — La société arabe préislamique était organisée en groupements qui étaient les mêmes chez les sédentaires et les

nomades : famille, tribu, union de tribus. La famille était assemblée dans une tente ou dans une maison ; la tribu se groupait autour de la demeure du chef en un cercle de tentes (dont le nom subsiste dans le franco-algérien *douar*) ou, chez les sédentaires, en un quartier qui, dans la montueuse Mekke, prenait le nom de « ravin ». Dans chaque tente le chef de famille assemble autour de lui sa femme, d'ordinaire unique, ses enfants, ses esclaves. Les tentes voisines étaient celles des proches. La force de la famille réside dans ses fils, gardiens de troupeaux et guerriers, pour la défense ou la razzia. La femme est une sorte de bien de famille que son chef cède à un mari contre paiement d'une dot. Elle passait en la possession de celui-ci, qui pouvait la répudier. Elle n'avait pour lui échapper d'autre moyen que de s'enfuir chez son père, qui engageait des négociations pour que le mari lui rendît sa liberté, en échange de la dot. La veuve restait en quelque mesure dans la dépendance de la famille de son mari ; elle devait normalement échoir à son beau-frère, et l'on en cite, à l'époque de Mohammed, des exemples qui sont analogues au lévirat juif. Le Coran abolira cette coutume, sans supprimer le sentiment, chez Mohammed même, d'une sorte de devoir d'épouser, si elles le désirent, les femmes de ses proches restées veuves. La cause première de la coutume était sans doute de conserver intacte la valeur économique P029 du clan ; mais il s'y ajoutait le désir de n'en laisser égarer aucune parcelle d'unité spirituelle ou magique. Nous verrons, à propos de la famille musulmane primitive, certaines coutumes particulières qui s'y perpétueront.

[Un certain nombre de familles, descendant d'un même ancêtre dont ils portent le nom, forment un clan ; l'ensemble des clans apparentés, une tribu *qabîla*. Il n'y a point lieu de décrire ici en détail leur organisation ou leur vie, souvent exposées, mais seulement, sans s'arrêter à tel ou tel détail qui se retrouvera en meilleur relief dans son rapport avec des faits de l'Islam naissant, de rappeler succinctement quelques caractères généraux indispensables à connaître pour situer l'œuvre de Mohammed. L'essentiel est,, comme dans toute société tribale, la coïncidence à nos yeux paradoxale d'un individualisme ou d'un démocratisme intolérants de tout véritable commandement avec une solidarité '*açabiyya* extrêmement forte rendant inconcevable une vie individuelle hors tribu. En dehors des maigres objets ménagers de la vie nomade, il n'y a pas, hors des oasis et villes, de propriété individuelle. Collectifs sont les pâturages, et sous protection collective et

divine les lieux *himâ* d'intérêt public essentiel, sources, lieux de culte, etc. Il n'y a pas de véritable chef ; le *chaïkh* de la tribu est un homme, prestigieux par son âge et ses qualités personnelles, qui est élu par les chefs de familles, souvent parmi les membres d'une famille privilégiée, et son rôle, dont il s'acquitte entouré d'un conseil, est non de commander, mais d'arbitrer, conformément à la coutume *sunna*, les différends au sein de la tribu. La justice pénale est régie par le talion et la vendetta solidaire de clan à clan. D'où des meurtres en chaîne et des luttes intertribales qui n'ont aucune raison de jamais s'achever, à moins qu'un intérêt commun fasse admettre une compensation *diya*. Ces luttes se combinent avec les razzias plus ou moins nécessitées par la dureté de la vie au désert. Et malgré de temporaires confédérations, elles aboutissent à rendre impossible aucune unité de l'Arabie, ni même aucune unité régionale stable (sauf au Yémen urbanisé).

Les grosses oasis et *a fortiori* les villes forment cependant avec la société purement nomade un certain contraste. Non P030 que rien de ce qui vient d'être dit y soit radicalement faux : les citadins sont d'abord, eux aussi, des membres d'une tribu, et d'ailleurs il y a symbiose entre le sédentaire et le nomade. Cependant l'agriculture, la demeure fixe, le commerce des gros centres entraînent une promotion de la propriété ou de l'usage individuels, et la nécessité d'un minimum d'administration urbaine fait exister à Mekke, sur une base cette fois locale, une sorte de conseil général des clans qui y habitent, exerçant sur la ville le pouvoir d'une oligarchie marchande.

Hors tribu, la vie est impossible. Impossible à moins de trouver à grouper, en une bande de chevaliers errants du désert, *ça'lûk*, d'autres outlaw analogues, ou bien d'obtenir la condition de protégé, client, d'une autre tribu. Clients sont également les affranchis, qui restent liés à leurs anciens maîtres. Et enfin il y a des esclaves, dont certains même peuvent ne pas être arabes, mais iraniens, abyssins, noirs, etc.

Les vertus que l'on prise dans cette société constituent dans l'ensemble la *muruwwa*, la forme de virilité idéale du Bédouin, faite d'une combinaison de vaillance, loyauté et astuce au service du clan et de générosité et hospitalité ostentatoires.]

Culture. — Dans cette vie le poète joue un grand rôle. [Il n'est pas question ici d'entrer dans l'étude de détail d'œuvres qui, connues seulement par des recueils postérieurs, ne sont pas toujours d'une authenticité certaine, mais seulement de faire comprendre ce que signifie la poésie dans la société arabe préislamique [xxxi]. Naturellement elle implique un commencement de langue littéraire, qu'il ne faut pas oublier à l'heure où va se faire entendre le Coran.] Mais son importance est surtout socialo-religieuse. Religieuse, parce que le poète est de toutes les réunions et cérémonies. Les invocations adressées par le fidèle à son dieu mêlent paroles, musique et danse, et il y a concordance rythmique entre la poésie, les battements du tambourin, les frappements des pieds et les cris d'appel. Le poète est, pour ainsi dire, le chef d'orchestre. Dans cette ambiance, sa sensibilité, comme celle de ses auditeurs, s'enflamme, et il lui arrive de vaticiner. Il est près d'être un prophète, et P031 sa parole une révélation. On comprend que les Quraïchites, lorsque apparaîtra Mohammed, le comparent à un poète. [Le poète n'est cependant pas que religieusement le héraut de l'âme tribale. Car c'est lui aussi qui chante les exploits, les haines, les vengeances, les épreuves de la tribu ou de ses héros. Porte-parole du sentiment de son groupe, il est aussi l'homme qui dans une certaine mesure peut faire l'opinion. Mohammed pourra le honnir : il ne pourra pas l'ignorer.]

Par contre, il y a peu de trace d'un art arabe. Il ne faut pas se hâter trop de l'affirmer inexistant ; il est impossible cependant qu'il ait été considérable, et il faut en particulier noter, pour nous en souvenir lorsque nous verrons l'aversion du Prophète pour les images divines ou humaines, que les anciens Arabes ne paraissent pas avoir eu d'idole à figure humaine. Le climat les incitait peu, d'autre part, à de gros efforts architecturaux. Ils se contentaient comme maisons de murs de pierres équarries assemblées par du mortier et recouvertes parfois de plâtre, avec toitures de bois ou branchages. Même le temple de la Ka'ba était un grossier cube de pierre ; et la première mosquée sera un simple auvent de bois reposant sur des murs de pierre et des piliers de bois. A l'exception, peut-être, de Tâïf et des villes du sud occupées par des autorités étrangères, les villes n'avaient point de fortifications. Sans doute y avait-il un peu plus d'art dans les armes, les bijoux, les vêtements, les étoffes, les instruments de musique, etc. ; mais l'on en sait fort peu de chose, et il est difficile de dire si l'art en

était différent de ce que pouvaient apporter ou enseigner les marchands venus de Syrie ou d'Égypte.

Retour à la Table des matières

B. LES RELIGIONS PREISLAMIQUES

[Les indications qui précèdent étaient nécessaires, puisque, nous le reverrons constamment, l'Islam, fait religieux, est en même temps fait social, et que sa naissance comme son succès ne peuvent s'expliquer que replacés dans le contexte général des conditions sociales comme de l'évolution religieuse en Arabie vers le début du VIIe siècle. Il sera normal cependant de détailler maintenant un peu plus P032 l'examen des croyances religieuses et coutumes cultuelles, par rapport auxquelles plus immédiatement se situeront les croyances religieuses et coutumes cultuelles de l'Islam. Nous pouvons le faire en combinant les données récentes de l'archéologie, les allusions du Coran et des auteurs anciens, enfin les informations du *Livre des Idoles* du musulman Ibn al-Kalbî.]

Les Djinns. — Nous pouvons ainsi connaître un certain nombre de divinités préislamiques. Néanmoins les puissances occultes étaient surtout représentées dans la croyance arabe par les djinns, dont il convient de parler tout d'abord [xxxii]. Ils étaient étroitement mêlés à la vie des hommes. Salomon, enseigne le Coran, eut pouvoir sur les djinns [xxxiii], et la tradition, de même, en fait par Mohammed convertir une tribu. Les plus éminents esprits de l'Islam, plus tard, tels Fakhr ad-dîn Râzî ou Ghazâlî, se sentent encore entourés de djinns, dont les saints peu à peu adoptés par la croyance populaire n'arrivent pas à prendre partout la place.

Les Arabes du VIIe siècle, comme tous les hommes au même stade de culture, étaient sensibles au mystère de la vie du monde ; animaux et plantes leur apparaissaient animés par des puissances supérieures dont ils sentaient la domination sur eux-mêmes. Il convenait de se les rendre favorables, d'établir avec eux des rapports aussi étroits que

possible : ainsi les Arabes, comme bien d'autres, s'adonnaient-ils au totémisme, c'est-à-dire qu'ils établissaient une alliance intime entre tribu d'hommes et tribu de djinns, les hommes se considérant comme descendants d'un ancêtre animal : tels les Banû Kalb ou Kilâb (« descendants du chien »), les Banû Asad (« descendants du lion »), etc. Les oiseaux particulièrement sont des djinns, qui renseignent les hommes sur les secrets du destin [xxxiv]. Cependant les djinns s'incorporent aussi de préférence à des animaux sombres, chameau, chien, chat, ainsi qu'à des oiseaux sinistres, comme le hibou, ou à des bêtes rampantes, scorpion, serpent, etc. ; les anciens Arabes ne semblent cependant point avoir logé Satan dans le corps du serpent *chaïtân*. La tradition musulmane fait descendre d'un serpent la dynastie qui régnait au VIIe siècle P033 en Éthiopie. Les djinns se plaisent également dans les sources et les pierres ; on trouve dans toute l'Arabie des pierres sacrées qui, après avoir été honorées comme demeures de djinns, se sont incorporées à un temple d'une divinité distincte, avant de s'adapter au culte musulman : les pierres de la Ka'ba, le roc de 'Arafa, la grotte de Quzah à Muzdalifa, les pierres levées *ansâb* de Minâ, les rocs d'aç-Çafâ et al-Marwa à Mekke, celui de la Mosquée dite de 'Omar à Jérusalem, etc. [xxxv]. Les pierres sacrées étaient bien connues des Israélites, lieux de sacrifice ou monuments du pacte de Yahveh. Toute source est habitée par un djinn qui en dispense l'usage aux humains. Les rites d'ablution purificatrice et d'absorption de l'eau sont courants et seront adaptés à l'Islam : le musulman boit l'eau de Zemzem au cours des tournées de la Ka'ba ; la source a jailli d'un coup de pied d'Ismaël ou plutôt de l'ange Gabriel. On trouve encore les djinns, par exemple, dans certains arbres, des *samura* et des *ilah* : c'étaient ainsi des arbres sacrés. Les Quraïchites avaient un arbre vert qu'ils appelaient *dhât al-anwât*, aux branches duquel ils allaient suspendre leurs armes pour les fortifier ; ils y faisaient retraite et sacrifice. Les guerriers de Mohammed devaient une fois lui demander de leur faire un *dhât al-anwât*, ce qu'il refusa avec indignation en se comparant à Moïse quand les Israélites lui réclamaient le veau [xxxvi]. Mais à al-Hudaïbiya (cf. *infra*) ce sera au pied d'un *samura* qu'il se fera prêter serment. Il y a aussi toujours un djinn sur le seuil des maisons.

Les Arabes devaient donc se préoccuper constamment de ne point déranger les djinns. En commençant la construction d'une maison ou

simplement en plantant sa tente dans la steppe, l'Arabe peut se heurter à un djinn : il offre donc un sacrifice. Le djinn peut s'attacher à un cavalier, l'égarer ou au contraire diriger sa chamelle vers un point d'eau. C'est la même notion transformée qui montrera la chamelle de Mohammed le guidant vers l'emplacement de sa future mosquée. On entend dans la steppe le sifflement caractéristique du djinn, qu'il faut se garder d'imiter. C'est un autre sifflement avec battement de mains que recommande le Coran, le *mukâ*, qui consiste à mettre les doigts dans la bouche et à siffler [xxxvii].

Les djinns ont en effet trouvé place dans le Coran : la P034 croyance populaire a donc pu leur rester fidèle, sans entacher la foi musulmane.

On attribue aux djinns tous les événements anormaux et funestes, les épidémies, les maladies, l'impuissance des hommes et la stérilité des femmes, la démence et aussi la folie de l'amour. Quand un enfant disparaît, c'est qu'il a été volé par un djinn [xxxviii]. Parfois, le djinn se contente de faire des farces aux hommes ; il s'insinue dans un taureau et il empêche les vaches de boire ; il faut que le maître du troupeau frappe le pauvre taureau pour que le djinn s'en aille d'où le proverbe sur celui qui subit la peine d'autrui : « Comme le taureau qui est frappé quand la vache ne veut pas boire [xxxix]. »

L'ancienne poésie arabe connaît bien le djinn femelle, la *ghûl* (fr. goule) qui suit les hommes dans la steppe et les fascine [xl]. Mais ce sont des êtres de nuit que l'aurore met en fuite. Un Sulaïm raconte qu'une nuit sa caravane était suivie par une femme inconnue qui menait des chameaux. C'était une *ghûl*. A l'aurore, elle quitta la caravane, en disant ce vers : « Étoile du matin, vers toi est loin de moi ; je ne suis pas du matin, et il n'est point de moi [xli]. » On rencontre aussi des djinns mâles dans la steppe. Une nuit, une caravane fut rejointe par un jeune homme monté sur une autruche qu'il menait à la bride. Un Arabe de la caravane vit bien que c'était un djinn et en eut peur ; mais il entra en conversation avec lui sur le sujet favori : « Qui est le plus grand des poètes arabes? » Puis le djinn disparut [xlii].

Un djinn peut s'attacher à un être humain, et sa présence a des effets mauvais ou favorables. Il peut faire contracter à l'homme une maladie ; la plus fréquente est la démence. Le djinn femelle est particu-

lièrement dangereux ; il ne faut point pourtant chercher à en délivrer l'homme, car, pour ne point le quitter, elle le tuerait [xliii].

Les djinns qui hantent les cimetières paraissent avoir été les doubles des morts. La croyance musulmane a conservé la notion que chaque homme est doublé d'un djinn qui est son compagnon intime *qârin* : il est son bon ou son mauvais génie. Il semble possible de retrouver ce double dans le djinn qui, invisible ou transformé en oiseau sinistre, rôde autour de la tombe [xliv].

P035 Le djinn fait le poète ; il ne se contente pas de souffler à ce dernier des formules merveilleuses pour qu'il en orne sa pensée : il lui révèle des choses inconnues. C'est encore comme un compagnon *qârin* que le djinn s'unit au devin *kâhin* pour lui transmettre les secrets de la terre et du ciel ; ainsi le devin est un avertisseur et un sorcier. Les ennemis de Mohammed le traitaient de *châ'ir* et de *kâhin*. Un djinn enseignait à un homme « à reconnaître l'eau sous la dureté de la roche ». Des chefs de famille ne donnaient leurs filles en mariage qu'à un poète, à un tireur d'augures par l'observation des oiseaux '*arîf* ou à celui qui connaissait les sources de l'eau [xlv].

Peu à peu cependant les djinns étaient remplacés aux yeux de leurs adorateurs par des divinités plus distinctes. Al-Lât habitait un arbre, al-'Ozzâ avait trois *samura* à Nakhla [xlvi]. On croit donc voir, aux deux extrémités de la chaîne, en bas les djinns, en haut quelques divinités douées d'une personnalité distincte et puissante, et, dans l'intervalle, des dieux imprécis qui sont les *rabb* (maîtres) de telle tribu, des djinns qui n'ont pas réussi à devenir encore réellement des dieux. Tous sont honorés par des rites qui ne diffèrent entre eux que par leur plus ou moins grande complexité et le nombre de leurs fidèles. Le changement du djinn en grand dieu s'est réalisé insensiblement au gré des circonstances. Ainsi est préparé le passage de l'idolâtrie au monothéisme, par la communauté du respect pour les djinns et les anciennes formes rituelles.

Les principales divinités. — La liste des divinités s'est pour nous, avec les fouilles, singulièrement allongée ; elles forment un panthéon très nombreux et de valeur fort inégale. On n'en recueillera ici que

quelques noms, et l'on indiquera, après les auteurs cités, ceux qui s'apparentent à d'autres divinités qui ont une histoire hors de l'Arabie.

Les rapprochements entre les divinités de l'Arabie méridionale et celles de l'Arabie du Nord et de la Syro-Palestine, sont certains ou probables. Mais les échanges et combinaisons d'attributions rendent fort difficile une appréciation nette du rôle de chaque divinité. Ce sont les divinités astrales et stellaires qui tiennent la première place, car elles P036 agissent sur toutes les manifestations de la vie terrestre, lumière et obscurité, chaud et froid, sécheresse ou pluie, prospérité ou disette ; elles ont même leur influence sur les destinées humaines.

L'influence des astres sur la vie de la terre et sur les saisons de l'année semble avoir été exprimée par les anciens Arabes sous la forme des *anwâ'*. « Quand brille une étoile, une étoile disparaît qui la guettait. » Ce sont donc des couples d'étoiles dont l'une devient visible quand l'autre cesse de l'être : ainsi était obtenue une division de l'année. Babylone a connu des observations semblables [xlvii].

Le Coran enseigne qu'Abraham, ne trouvant point Dieu dans les idoles que son père fabriquait, le cherche en vain dans les astres, qui disparaissent sous l'horizon [xlviii].

Athtar est le grand dieu stellaire : en hébreu Athtarti, en accadien Ichtar, en hadramoutien et éthiopien Astari : on l'assimile à la planète Vénus ; il convient, sans doute, de le retrouver dans les divinités féminines Anahita et al-'Ozzâ et d'élargir l'assimilation. Athtar était adoré en plusieurs temples de l'Arabie méridionale, et dans des sanctuaires de l'Arabie centrale. Hadjar « pierre » serait un autre Athtar, ainsi que Sahar, Sami' et Kakkawan [xlix]. Anahita avait en Abyssinie des temples, où des hiérodules des deux sexes entretenaient une prostitution sacrée. On y menait les filles avant leur mariage [l].

Je crois trouver un rappel des étoiles qui, « voyageuses nocturnes, percent l'obscurité », comme le regard d'Allah, dans les versets *86*, 1 à 3 du Coran.

La divinité lunaire est masculine : *qamar*, *sin*. L'un des trois grands dieux des Sabéens était lunaire, Almaqah : on trouve déjà son nom dans trois cents inscriptions. Il avait un grand temple à 'Awwâm, aujourd'hui Haram Bilqîs, et il était dit le Seigneur de 'Awwâm. On

croit le retrouver dans Haubas, Dhû Samawi. Le dieu lunaire des Minéens était Wadd : on a trouvé à Délos un petit autel avec dédicace à Wadd en minéen et en grec. On retrouve Wadd, « amour », en Arabie centrale : l'idole en fut détruite dans le Wâdi Qurâ, à Dûmat al-Djandal, par Khâlid b. Walîd, malgré la résistance de ses adorateurs ; on lui faisait des offrandes de lait. Ibn al-Kalbî fait remonter son origine à l'époque de Noé, P037 dans la montagne de Nod, où Wadd avait été divinisé ainsi que quatre autres hommes pieux, Suwa, Yaghûth, Yâ'ûq et Nasr. Leurs statues, emportées par le déluge, vinrent échouer à Djedda, où 'Amr b. Luhay, ancêtre des Khuzâ'a alla recueillir celle de Wadd et en fit don aux B. 'Auf b. 'Udhra b. Kalb, qui lui construisirent un sanctuaire au Tihâma. Quand il fut détruit par Khâlid, c'était, selon le père d'Ibn al-Kalbî, une figure d'homme, dont il ne dit point si elle était sculptée ou peinte, avec un vêtement en deux pièces, un arc, un sabre et un étendard. Wadd était adoré par diverses tribus [li].

Le dieu lunaire régnait sur les gens de Qatabân sous les noms de Amm et de Anbay, auquel on rattache Haukum. Celui du Hadramout était Sin, dont Ryckmans a découvert un temple à Huraïda. On a trouvé à Délos une stèle portant, en hadramoutique, le nom de Sin Dhû Ylim. On rattache à Sin, Haul, qui symboliserait les phases de la lune, de même que Hariman et Rûb. Sûwa était une divinité des B. Hudhaïl à Ruhât près de Yanbo', port de Médine. Elle aurait été détruite par 'Amr ibn al-'Aç en 630. Yaghût avait été transporté à Djurach dans le Yémen septentrional. Les Tayy, les Hamdân, les Murâd, et les 'Abd al-Hârith s'en disputèrent la possession par la guerre. Ya'ûq était vénéré à Khaïwam, près de Çan'â, par les tribus yéménites Hamdân et Khaulân. Nasr avait son sanctuaire à Balkha, en pays de Saba [lii].

Le Coran cite en effet ces quatre divinités comme celles auxquelles les gens restent fidèles, malgré ses avertissements : « Ils disent : ne délaissez point vos divinités ! Ne délaissez ni Wadd, ni Suwama, ni Ya'ûq, ni Yaghûth, ni Nasr [liii]. » Il est donc logique que la tradition musulmane les montre emportés par le déluge. « Ce ne sont que des noms que vous et vos pères leur avez donnés. »

La troisième divinité de la triade sabéenne était le soleil sous le double nom de Dhât-Himyân et Dhât-Badan, l'Incandescente et l'Éloignée, c'est-à-dire le Levant et le Couchant, en un parallélisme analogue à celui des étoiles. Elle est féminine, là comme dans tout le

domaine sémitique. Elle est appelée Chams en Hadramout et Qatabân. En sabéen, elle s'unit à un nom de tribu pour désigner des divinités tribales P038 et familiales, le soleil de Tel. On se perd un peu dans les rapprochements quand on trouve en sabéen une divinité Ouzzay qui pourrait être le soleil et qui est al-'Ozzâ du Hedjaz, et aussi un Umm Athtar [liv].

Je ne vois pas que l'on ait aucune précision de l'existence d'un culte solaire à Mekke. Néanmoins il me semble que c'est lui seul qui explique l'insistance du Coran et de la tradition à ordonner d'éviter que tout rite musulman concorde avec une position de l'astre qui puisse faire croire à une adoration du démon du soleil. Il est évident que le culte de Muzdalifa avait une valeur solaire.

Nasr aurait été une idole des Himyarites dans le pays de Saba ; mais ce qu'on en sait est d'autant plus vague que ce nom signifie « vautour » ou « aigle » et qu'ainsi la légende se confond avec celles d'autres dieux Nasr, dont le souvenir a été conservé ou bien dont le nom se trouve sur des inscriptions lihyaniques. Nasr aurait été adoré au Yémen jusqu'à la conversion au judaïsme [lv].

Dhû'l-Khalâça était une pierre blanche *marwa*, à Tabâla, à sept journées de marche au sud de Mekke, donc aux confins du Yémen. Servie par les Umâma b. Bahîla, elle était honorée par un groupe considérable de tribus, depuis les Khatam, les Badjîla, et les Azd du pays Sarât jusqu'aux Hawâzin [lvi]. La conquête musulmane n'a point détruit la pierre ; une mosquée s'éleva sur l'ancien sanctuaire.

Il est vraisemblable que les gens de l'Arabie méridionale avaient, déjà au VIe siècle, fait largement évoluer leurs conceptions religieuses. Des divinités tribales avaient grandi au-dessus des djinns. Certaines d'entre elles avaient affirmé leur pouvoir en donnant une puissance accrue aux tribus qui leur avaient consacré un culte. Ainsi d'autres tribus étaient venues leur apporter leurs hommages, sans renoncer à leur divinité locale. Des temples s'étaient élevés pour être la demeure de ces divinités supérieures et pour en grouper plusieurs ensemble [lvii]. Des hommes appartenant à des tribus alliées venaient adorer des divinités qui elles aussi formaient un groupe fortement uni ; ils en venaient à des invocations collectives, comme celle d'une inscription sabéenne qui s'adresse à « toutes les divinités de Ma'în et de

Yathil, toutes les divinités des nationaux et des alliés, toutes P039 les divinités de la terre et de la mer, de l'Orient et de l'Occident » [lviii]. Il n'est point étrange que l'Arabie méridionale, accoutumée à assembler d'innombrables divinités pour trouver l'Inconnaissable, ait adopté dès le VIe siècle le monothéisme chrétien après celui du judaïsme, et qu'elle ait été prête à croire en Allah, « le maître *rabb* de l'Orient et de l'Occident » [lix].

Les Arabes y étaient préparés, mieux encore peut-être, par la similitude des rites par lesquels ils célébraient ces innombrables divinités. Ce sont ces rites qui se sont maintenus dans l'évolution des croyances et qui ont conservé dans les masses populaires le sens de la religion.

Sanctuaires et Pèlerinages. — S'il y avait partout des djinns ou des dieux, on ne pouvait à tous rendre un culte égal. Les conditions favorables d'un lieu, la puissance d'une tribu donnaient à certains cultes la prééminence sur les autres. Autour d'une source généreuse où l'agriculture et quelques métiers pouvaient prospérer sous la protection du dieu, autour du point d'eau où une caravane pouvait se désaltérer, rencontrer d'autres caravanes, où les nomades pouvaient mener boire et brouter leurs troupeaux, en des dates fixes de grandes assemblées humaines se rencontraient, pour se livrer à la fois aux rites de ces cultes et aux affaires d'une foire connexe. On peut imaginer ces cérémonies, parfois au moins, sur le type de celles de Mekke qui, largement conservées dans l'Islam, sont de ce fait mieux connues. Et c'est plus sous cet aspect cultuel que sous un aspect dogmatique d'ailleurs bien obscur qu'il importe de considérer les religions arabes préislamiques.

Le dieu avait un temple. A Mekke, la maison de Dieu, *baït Allah*, est un cube de pierre, construit sur trois pierres sacrées. L'Arabie méridionale avait construit de tout autres édifices. Le fait est attesté par des inscriptions qui citent diverses parties des édifices. On connaît les ruines du temple de Almaqah à Ma'rib, dit Haram Bilqîs, celles de Dhât-Badan dans les environs de Çan'â, un autre temple sabéen à Yehâ, enfin on attend avec grand intérêt la description du temple de Ukhdûd exploré par Ryckmans, en Hadramout.

On a cependant retrouvé le prototype de la Ka‘ba de P040 Mekke. Les fouilles pratiquées en 1937-38 par la mission anglaise à Huraïda en Hadramout ont mis à jour les ruines d’un temple consacré au dieu lunaire Sin, et formant un quadrilatère de 12,50 m sur 9,80 m de large ; il était orienté comme les temples babyloniens, sur l’axe des points cardinaux, la façade étant au sud-ouest. Ce sont l’orientation et les dimensions de la Ka‘ba, sauf que la façade de celle-ci est tournée vers le nord-est. Il semble qu’on ait ajouté ensuite à l’édifice de Huraïda cinq édicules, qui auraient servi de sanctuaires particuliers. On a trouvé un mobilier important et une cinquantaine d’inscriptions [lx].

Les cérémonies que les fidèles venaient accomplir aux sanctuaires consistaient en processions autour d’eux, en offrandes et en sacrifices. A certaines époques de l’année, des pèlerinages y assemblaient non seulement leurs fidèles, mais des étrangers, des « gentils », qui apportaient des hommages à une autre divinité que celle de leur tribu. Le pèlerinage *hadjdj* était accompagné de foires, qui se tenaient sous la protection du dieu. Les sanctuaires avec leurs dépendances formaient des territoires sacrés, où les fidèles ne pénétraient qu’après des rites purificatoires les rendant capables de supporter la présence du dieu. Ils observaient des interdits dans leur personne et dans leurs actes ; ils revêtaient un costume spécial dont le nom *ihrâm* est resté dans la technique musulmane. Une inscription sud-arabique étend cette sacralisation aux armes de l’Arabe partant pour une razzia ou un pèlerinage : il demande au prêtre de son temple de polir ses armes. Le sacrifice désacralisait ensuite le fidèle, et ouvrait des jours de réjouissance, de négoce, peut-être de prostitution sacrée. Ainsi progressait inconsciemment le sentiment vague d’une divinité suprême, qui, après avoir préparé en Arabie méridionale la venue du christianisme, allait ouvrir à Allah la porte de la Ka‘ba [lxi].

Les pèlerinages de la région mekkoise avaient lieu à des dates qui montrent que l’on y appelait la faveur divine sur les troupeaux. Le Coran lui-même l’a permis, comme il a encouragé les marchés qui se tenaient alors auprès des lieux saints [lxii].

La circumambulation, le *tawâf* est un rite d’union avec la divinité : le fidèle l’entoure en toutes ses parties et en devient P041 partie lui-même. On a noté la coutume palestinienne, selon laquelle le sacrifiant d’un poulet le faisait tourner plusieurs fois autour de lui avant de

l'offrir au dieu comme un représentant de sa propre personne [lxiii]. Les Arabes tournent autour de la Ka'ba et du roc de Quzah ; les Israélites ont tourné autour du veau d'or ; il y a des tournées autour de l'autel catholique. On les retrouverait ailleurs. Les tournées ont lieu de gauche à droite.

Les fidèles apportaient des dons aux sanctuaires. Les temples de l'Arabie méridionale étaient entourés d'un territoire sacré, d'un *himâ*, dont les plantes et les animaux appartenaient au dieu. Des prêtres entretenaient dans le temple des hiérodules et y commandaient à des esclaves qui étaient chargés des travaux du temple et de la culture du *himâ*. Les fidèles n'offraient pas seulement des victimes en sacrifices, mais aussi des animaux vivants qui peuplaient le *himâ*, et des dons de toute sorte. Tout animal, et aussi tout être humain qui se réfugiait dans le *himâ* devenait sacré, sous la garde du dieu. Les prêtres ajoutaient aux produits du *himâ* ceux d'une dîme sur les tribus. Les enfants des femmes du temple lui appartenaient, formant ainsi une large famille d'esclaves du dieu.

Le Coran a interdit les consécrations d'animaux au *himâ* des dieux : « Allah n'a point fait de *bahîra*, ni de *sâïba*, ni de *wacîla*, ni de *hâmî*. Mais ceux qui nient forgent sur Allah le mensonge. » C'étaient trois sortes de chamelles particulièrement prolifiques, et un étalon largement utilisé. Le lait de la *bahîra* était réservé à la divinité du *himâ* où elle était laissée en liberté ; la *sâïba* elle aussi y était libre et ne portait plus aucun fardeau, ainsi que la *wacîla* et le *hâmî*. Les exégètes les ont retrouvées dans le Coran. Des réserves sont faites par des traditions qui admettent que leur lait et même leur chair, après sacrifice, peuvent être donnés aux pauvres de la tribu et aux étrangers : c'est encore les consacrer aux dieux [lxiv].

Le rite principal du culte des dieux était le sacrifice. Il n'était point accompli par le prêtre, mais par le pèlerin qui égorgeait la victime devant l'emblème de la divinité, la recouvrait de son sang et mangeait avec ceux qui l'accompagnaient la chair de la victime, comme en un repas de communion. P042 De même qu'en Israël, les Arabes sacrifiaient le premier-né d'un troupeau pour favoriser la prospérité de celui-ci [lxv]. Le sacrifice était parfois une expiation ; mais des inscriptions révèlent des confessions qui, adressées par les fidèles au dieu, avaient une autre valeur spirituelle [lxvi].

L'offrande essentielle était le sang de la victime, dont on humectait l'idole, ou bien que l'on versait dans le *ghabghab*. C'était aussi dans le sang du sacrifice que des hommes mettaient leurs mains pour contracter une fraternisation sanctionnée par le dieu [lxvii].

Il semble qu'il y ait des exemples de sacrifices humains. Le roi de Hira, Mundhir III, aurait sacrifié des captifs chrétiens à al-'Ozzâ [lxviii]. La tradition n'hésite pas à nous apprendre que 'Abd al-Muttalib se trouvait contraint par un serment de sacrifier à la Ka'ba son fils 'Abdallâh, père de Mohammed, et que c'est la devineresse de Yathrib qui lui apprit qu'il pouvait satisfaire le dieu par l'offrande de cent chameaux. Il est d'ailleurs intéressant de voir le Quraïchite prendre conseil de la servante d'un sanctuaire étranger. Le Coran condamne le meurtre des fillettes enterrées vives à leur naissance, comme un hommage aux faux dieux. Les sacrifices d'enfants offerts aux dieux cananéens invitent à croire à la réalité d'une coutume barbare, qu'on n'explique pas [lxix].

Par le sacrifice de sa chevelure, l'Arabe s'offrait enfin lui-même à la divinité. La chevelure est, en effet, considérée comme une représentation de la personne humaine. Avant le combat, on sacrifiait sa chevelure en faisant vœu d'être vainqueur ou de mourir [lxx]. Les Sémites avaient coutume d'offrir leur chevelure à la divinité au moment de leur mariage ; l'usage en avait persisté pour les femmes à cette époque. Les anciens Arabes paraissent avoir restreint le sacrifice normal de la chevelure à la '*aqîqa* du nouveau-né. Le Prophète donnait l'exemple de la bonne tenue arabe en se rasant la moustache et en laissant flotter ses cheveux sur ses épaules. On retrouvera dans d'autres pages le sacrifice de la chevelure [lxxi], c'est-à-dire des deux tresses qui encadraient le visage. On coupait aux esclaves la mèche frontale.

Le temple avait un trésor *khizâna* (ghabghab). Dans le temple d'al-Lât à at-Tâïf, Mughaïra, chargé par le Prophète P043 de sa destruction, trouva des joyaux, de l'or, de l'argent, des étoffes et de l'encens [lxxii]. Il y avait un *ghabghab* à Nakhla, pour al-'Ozzâ ; aussi à la Ka'ba ; on connaît ceux de la Syrie, et on a exploré des trésors de temples en Arabie méridionale. On offrait aux dieux des figures d'animaux en argent et en or, qui étaient des symboles de leur offrande en nature ; ainsi est confirmée la tradition de la découverte d'une gazelle d'or

dans le puits de Zemzem, ou plutôt dans celui de Hobal. Je pense que *dhabiya* est plutôt ici un bouquetin qui représentait Almaqah [lxxiii].

Les biens du dieu étaient administrés par une famille de prêtres dont l'office se transmettait de génération en génération. Les annalistes arabes font grand effort pour prouver que les Banû Chaïba étaient déjà les gardiens de la Ka'ba à l'époque du Prophète : ils ont conservé leur privilège jusqu'à aujourd'hui. Des inscriptions permettent de constater, dans le préislam, la transformation de ce régime en celui de bien de main-morte *waqf* : le mot y est. La propriété est confirmée, à titre perpétuel, au temple et à son dieu ; l'exploitation en est confiée régulièrement à des particuliers, contre une redevance [lxxiv].

Les prêtres qui étaient les gardiens de la Ka'ba n'avaient point seulement à en ouvrir les portes et à veiller à la tenue des fidèles faisant les tournées. Cette *sadâna* se doublait de la *siqâya*, c'est-à-dire du privilège de leur faire boire l'eau sainte de Zemzem. C'était un rite de communion avec la divinité, qui a été réglementé par la doctrine musulmane. Les B. Chaïba veillaient aussi à l'éclairage habituel de la Ka'ba et à son illumination les jours de fêtes [lxxv].

Rien ne paraît confirmer la tradition selon laquelle les fidèles de la Ka'ba devaient faire les tournées tout nus. Mais il est précisé que l'on ne peut se présenter devant la divinité que dans des vêtements purs, c'est-à-dire lavés [lxxvi]. Pour éviter toute souillure, il est préférable de s'en remettre au prêtre du sanctuaire qui loue des vêtements purs ou bien qui les vend, car dans une inscription le dédicant offre une tunique au dieu Athtar [lxxvii] ; ainsi se trouve confirmée la tradition suivant laquelle la Ka'ba, avant d'avoir une *kiswa* spéciale, était vêtue des habits des fidèles. Dans une inscription, une servante du dieu s'accuse de l'avoir approché, P044 vêtue d'un manteau souillé et usé qu'elle avait rapiécé. Pour approcher la divinité d'al-Djalad en Hadramout, il faut emprunter le vêtement des prêtres [lxxviii].

Divination et Magie. Au-dessus des divinités elles-mêmes, les anciens Arabes voyaient le sort inconnaissable, *ad-dahr* (dont l'idée devait les préparer à croire à la prédestination islamique). Comme bien d'autres, ils trouvaient les manifestations de ce sort dans des influences astrales [lxxix]. Plus près d'eux, les djinns, on l'a vu, se mêlaient

de toute la vie, et par ailleurs avaient accès à des secrets de la destinée. Pour comprendre tous les mystères, l'Arabe avait besoin de recourir à des hommes favorisés de capacités spéciales, le devin *kâhin* (hébreu *kohen*) ou '*arrâf*, le sorcier *sâhir*, qui eux savaient faire parler les djinns et les dieux, influencer leur comportement, pratiquer envers eux les procédés et précautions nécessaires.

Les prêtres étaient les interprètes du dieu pour répondre aux questions des fidèles, pour prononcer des oracles et pour dire le sort. On connaît les sept flèches sans pointes, dites *azlâm* ou *qidâh*, que le prêtre de Hobal savait consulter pour le fidèle qui venait offrir un sacrifice à sa statue et verser le sang dans le *ghabghab*. Le prêtre d'al-Djalsad, dieu des Kinda et des Hadramout, avait aussi des flèches du sort [lxxx]. Les prêtres des sanctuaires étaient des devins supérieurs, car ils étaient inspirés par des dieux. Mais il y avait en Arabie une foule d'hommes auxquels les djinns enseignaient divination et magie. On consultait aussi le sort au moyen de cailloux blancs que l'on lançait, d'où le nom de ce procédé, *tatrîq*. Les Arabes le pratiquaient eux-mêmes sans intervention de prêtre ou de devin [lxxxi].

Les devins arabes, comme ceux d'autres peuples, expliquaient le vol des oiseaux. Le passage de ceux-ci vers la droite ou la gauche de l'observateur était un présage faste ou néfaste. Mohammed prétendra supprimer cette *tayâra*, mais, à ses noces avec 'Aïcha, les femmes n'en crieront pas moins encore : « Khaïr taïr », bon oiseau (augure).

Le devin vaticinait en une sorte d'extase : c'est qu'il connaissait les herbes qui, en la lui procurant, lui dévoilaient les secrets de la nature [lxxxii]. Les extases de Mohammed P045 sembleront être de même ordre, et l'on viendra lui demander, celui-ci l'identité de son père, un autre la cachette de sa chamelle égarée [lxxxiii]. Les croyants le considéreront comme le devin parfait, inspiré par Allah, cependant que d'autres s'étonneront qu'il n'eût point reçu une cassette close, qu'un ange ne lui apprît pas tous les secrets des hommes. Les devins pratiquaient la *qiyâfa*, l'art d'interpréter les traces de l'homme ou de sa monture, et celui de consulter les flèches sans pointes *azlâm*. Il y en avait à la Ka'ba. Mohammed tirera lui-même ainsi au sort le nom de la femme qui l'accompagnera dans une expédition [lxxxiv]. La consultation du sort prenait aspect de jeu avec le *maïsir*, la science du sable, etc., toutes choses qui seront condamnées par le Coran.

Le ‘*arrâf*, « celui qui sait », paraît avoir été un devin doué d’une science supérieure. Sans doute était-il informé par l’un de ces djinns qui savaient monter jusqu’au bord du ciel inférieur et qui y surprenaient les secrets d’Allah en écoutant les conversations des anges. Ceux-ci, depuis l’Islam, les chassent en leur lançant des étoiles filantes [lxxxv]. Le devin ‘*arrâf* devenait un magicien quand il savait pratiquer les gestes et dire les paroles qui faisaient découvrir un coupable. Tenant entre deux doigts une petite cruche sur laquelle il avait prononcé les paroles utiles, il parcourait le cercle des personnes soupçonnées ; la cruche désignait le coupable [lxxxvi] ; ou bien un homme, assemblant de même les gens qu’il soupçonnait, disait : « Je vais jeter cette crotte à qui je crois coupable ! » et aussitôt celui-ci se dénonçait. On retrouvera, plus loin, le jet de la crotte [lxxxvii].

Les djinns nouaient et dénouaient les nœuds. Ils étaient, à Médine, en relations avec les juifs, dont l’un ainsi, Labîd b. al-A‘sam, rendit le Prophète malade [lxxxviii]. Le sorcier ajoutait à la valeur du nœud en soufflant dessus, en l’animant d’un *rûh* maléfique. Des pratiques inverses permettaient au guérisseur *tabîb* d’annuler l’effet des nœuds : c’est la *raqâ* ou *ruqâyâ* [lxxxix]. Dans d’autres cas, le guérisseur faisait avaler au possédé des choses répugnantes pour chasser le djinn ou bien pour le satisfaire. Les nœuds pouvaient être aussi de simples moyens d’être avertis du sort. Un homme, partant en voyage, nouait des tiges de *ratam*, qu’il trouvait dénouées au retour P046 si sa femme avait dénoué sa ceinture. Le cavalier est averti de l’infidélité de celle-ci par l’apparition d’une touffe de poils *haq‘a* sur le cou de son cheval [xc].

Un djinn dit « parlant » *hâtif* ; suscitait des songes qui, interprétés, entrouvraient les secrets de la destinée. Le Prophète saura les interpréter, et le Calife ‘Abd al-Malik fera à bon droit mettre à mort ‘Abdallâh b. az-Zubaïr, qui s’était vu en rêve l’écorchant.

Le djinn est partout : il faut se défendre contre lui sans lui nuire. Contre le « mauvais œil », les Arabes se servaient pour eux-mêmes et pour leurs bêtes d’amulettes et d’ornements brillants qui éblouissaient et détournaient le djinn, et aussi de tatouages et marques *wasm* spéciales, qui montraient au djinn son propre symbole. C’est une autre face de la même préoccupation que l’interdiction de tuer un homme endormi, car l’on pourrait tuer son djinn dont la tribu le vengerait

cruellement. L'homme endormi perd son âme supérieure *rûh*, et le djinn s'insinue dans son autre âme *nafs*. Ainsi l'homme blessé, non seulement est paré de bijoux de femme qui éblouissent ou trompent le djinn, mais il doit ne pas dormir pendant sept jours [xci]. Certaines formules, prononcées ou écrites, éloignaient le djinn. Les versets du Coran y seront tout-puissants. Des inscriptions de protection ou de malédiction apparaissent sur des objets offerts aux divinités. La représentation de la main ouverte était à la fois un geste d'adoration envers le dieu et une menace contre le djinn, auquel on dit : « cinq dans ton œil ! » — le mauvais œil. La « main de Fâtima » sera protectrice dans l'Islam, ornée de formules coraniques [xcii]. L'os de lièvre est particulièrement odieux aux djinns, car la femelle de cet animal a des menstrues comme les femmes. C'est de même en attachant aux flancs des navires des chiffons imprégnés de sang menstruel que l'on pouvait faire fuir le *fâtûs*, le dangereux poisson-djinn qui les attaquait [xciii].

Le djinn pouvait aussi conférer un moyen de protection. L'arbre *samura* était, on l'a vu, le séjour aimé des dieux et des djinns. Les B. Hudhaïl entouraient leurs bras de ses feuilles : de son aubier, Mohammed frottera un homme pour le rendre invulnérable dans le combat [xciv]. Car il conviendra P047 que le Prophète ne soit pas en magie inférieur aux anciens sorciers ; et il multipliera les mets d'un repas.

Les jets de pierre semblent satisfaire des sentiments opposés selon les circonstances. Des pierres levées *ansâb* marquaient les limites d'un territoire sacré, et le fidèle en y pénétrant, comme hommage, déposait une pierre ; ainsi sans doute celle, à laquelle l'Islam donnera un autre sens, lancée aux pierres levées de Minâ. On ajoutait aussi pieusement une pierre à celles qui recouvraient un tombeau. Mais on lapidera par malédiction, après l'Islam, la tombe d'Abû Labab, et les pierres jetées à Minâ le seront contre Satan.

Des feux s'allumaient dans les montagnes volcaniques de l'Arabie, sous l'influence de djinns malfaisants. Il y en avait un, au pays des B. 'Abs aux deux Harrat, *harrataïn*, qui lançait ses flammes comme de longs cous : Khâlid b. al-Walîd tua le djinn. Il semble qu'on l'appelait en allumant au départ d'un homme un feu qui l'éloignerait à jamais : sans doute, il devait être attiré dans le désert par les feux qu'y allumaient les ogresses [xcv]. Par des feux, on associait les djinns à l'annonce de la guerre, à la proposition d'un pacte d'alliance. Le feu

mis à des bottes de foin sec noué aux queues de vaches lâchées attirait la pluie, dont on invoquait par ailleurs la venue par des prières solennelles sur les sommets. Le « feu de l'hospitalité » allumé sous les marmites, qui guidait le voyageur égaré, était une des gloires du Bédouin ; mais les djinns en allumaient aussi pour le perdre [xcvi]. Etc...

Les textes, qui d'ailleurs se répètent, situent à Khaïbar la coutume suivante. L'air de cette oasis, habitée par des Juifs, est malsain pour les étrangers. Mais ceux-ci peuvent le rendre inoffensif s'ils s'arrêtent à l'entrée, se mettent à quatre pattes et imitent dix fois le braiment de l'âne. C'est, dit-on, la coutume de l'âne, ou plutôt de l'onagre, de ne s'arrêter de braire qu'après dix éclats de voix. D'autres auteurs recommandent d'accomplir ce rite à l'entrée de toute localité et de toute habitation, où l'on craint une contagion quelconque [xcvii]. Wellhausen accepte que l'âne est particulièrement résistant à la maladie ; en l'imitant par sa posture et sa voix l'homme fait croire au djinn de la malaria qu'il est un âne et il évite ainsi tout mal. On verra qu'en 628, P048 lors de l'expédition contre les juifs de Khaïbar, Mohammed interdit la chair de l'âne, qui était sacré *haram*. On se souviendra que les Bédouins ne montaient point les ânes ; et l'on pensera aussi à l'âne de Jésus.

La religion au Hedjaz. — Allah n'avait point frappé les hommes impies de l'Arabie méridionale, mais seulement ceux du Hedjâz ; il réservait aux survivants la faveur de l'envoi du Prophète qui apporterait à tous la vraie foi. Le milieu quraïchite et hédjazien ne paraît point avoir été particulièrement favorable à une large évolution religieuse il convient donc de faire ici une très grande place à l'influence d'un homme, Mohammed.

Au VIIe siècle, Mekke avait d'ailleurs, comme des cités méridionales, un temple, modeste sans doute, mais qui assemblait quatre divinités, tout en étant la « maison du dieu ». Mohammed se convainquit aisément qu'antérieure au déluge, elle avait été reconstruite par Abraham. Elle avait été édifiée sur trois pierres sacrées ; la Pierre Noire, celle de l'angle sud-est est la plus sainte ; celle de l'angle yémenite, sud-ouest, qui fut plus tard abandonnée ; la troisième, isolée du mur de la Ka'ba, devint le *maqâm Ibrâhîm*. Le « cube » de pierre qui for-

mait la maison du dieu (*baït al-ilah = baït Allah*) était de même étendue que celle dont on a exploré les ruines en Arabie méridionale, environ dix mètres sur dix. La terrasse est inclinée vers le nord, et les fidèles sont très soucieux de recueillir l'eau sainte qui coule, fort rarement, de sa gouttière. Celle-ci se déverse au milieu de la face nord-ouest de la Ka'ba dans un petit hémicycle où, selon la tradition, les principaux des Quraïchites s'assemblaient et dont les musulmans ne savent point s'il faisait partie de l'enceinte et si les tournées étaient accomplies autour de lui.

Le sanctuaire est nécessairement doublé d'une source, Zemzem, que semblent garder deux idoles, un couple, Isâf et Nâïla, changés en pierres pour avoir forniqué dans l'enceinte du temple : souvenir d'une prostitution sacrée. Des Djuchâm prétendirent les imiter et furent anéantis [xcviii].

La Ka'ba, sur le sol aride de Mekke, ne saurait être entourée d'un himâ, mais elle l'est d'un *harâm* sur lequel s'étend P049 son effluve protecteur et qui est un lieu d'asile. Une ancienne formule dit : « La première maison qui a été fondée dans la bénédiction, la station *maqâm* d'Abraham ; qui y pénètre est en sécurité. » Allah a envoyé sa sakîna à Abraham pour lui en désigner l'emplacement exact [xcix]. Et cette protection n'est pas seulement pour les humains ; les pigeons qui sont si nombreux dans le harâm et qui lui donnent l'aspect du himâ, respectent le temple et se détournent de leur route pour ne point le survoler. Mais quand l'un d'eux est malade ou blessé il vient se poser sur la terrasse et il y trouve la guérison [c].

La Ka'ba, il faut le répéter, était et est restée la maison du dieu, la maison d'Allah, comme le Temple de Jérusalem. Si la mosquée de Mekke a un caractère sacré, c'est qu'elle est le *harâm* de la Ka'ba ; mais il importe de rappeler que la mosquée musulmane, comme la synagogue juive et comme le temple protestant, est non pas un lieu sacré, demeure de Dieu, mais l'édifice respecté où s'assemble la communauté des fidèles pour l'adorer en sécurité et pureté. L'église catholique a, depuis le moyen âge, un autre caractère [ci].

Au VIIe siècle, la Ka'ba, maison d'un dieu, *baït ilah = bétyle*, donnait l'hospitalité à quatre divinités. Il est convenu que le maître de la maison était Hobal, qui représentait à Mekke le Quzah de Muzdalifa,

le maître du tonnerre, de la pluie et de l'arc-en-ciel : ailleurs, on l'appelait Ta'lab ; c'est Dhû-Samam, le Ba'al Chama'in des Araméens ; on lui sacrifiait spécialement des chameaux [cii]. Selon Ya'qûbî [ciii], Hobal a été apporté de Syrie par 'Amr b. Luhay, — mais son nom reste aussi pâle que sa figure : on en est réduit à y trouver *ibel*, parce qu'on lui sacrifiait des chameaux ou bien Habel de la Genèse [civ]. Une pierre taillée figurait Hobal, au-dessus de la Pierre Noire [cv].

Manât était la divinité du sort et du bonheur ; on l'a comparée à la *tukhi sôtaïra*, fille de Zeus [cvi]. Son sanctuaire était situé à Qudaïd, près du mont al-Muchallal et du lieu dit Waddân, sur la route des caravanes et des pèlerins entre Yathrib et Mekke. Il était particulièrement vénéré par les Hudhaïl, les Khuzâ'a, les Azd, les Ghatafân, les Ghassân, les Aus et les Khazradj. Selon la tradition, ceux-ci, et d'autres sans doute, après avoir pris part aux cérémonies P050 du *hadjdj* hedjazien, ne se désacralisaient point à Mekke par le *tawâf* de la Ka'ba, et le *sa'y* d'aç-Çafâ — al-Marwâ — qui formaient le rite spécialement quraïchite de la '*umra* ; mais ils attendaient d'être revenus à Qudaïd où ils accomplissaient le sacrifice de la chevelure, en l'honneur de Manât [cvii].

En 621 et 622, quand Mohammed organisait, avec des Aus et des Khazradj son émigration à Yathrib, ceux-ci se préparaient à quitter Minâ pour aller se désacraliser à Qudaïd. Quand ils n'avaient pu le faire, ils devaient ne rentrer dans leurs maisons que par escalade [cviii]. La tradition note un personnage appelé Sa'îd Manât parmi les Banû Nadjdjâr, ancêtres maternels du Prophète [cix].

Al-Lât, « la déesse », était l'idole des Banû Thaqîf, les alliés des Quraïchites. Elle habitait à at-Tâïf une pierre cubique sur laquelle on avait élevé une construction recouverte d'une terrasse et semblable à la Ka'ba : l'emplacement du temple de la maîtresse *rabba* était encore connu au siècle dernier. Aucun homme, revenant de voyage, ne rentrait dans sa maison sans avoir fait à al-Lât l'offrande de sa chevelure. La pierre-idole recouvrait le *ghabghab* de son Trésor. Le val d'al-Wadjdj constituait le territoire sacré du temple. Du temps de Mohammed, il était interdit d'y couper l'arbre '*ilâh* ou d'y tuer une bête sauvage [cx].

Il est amusant de voir que les commentateurs tardifs de la tradition se sont donné beaucoup de peine pour trouver au mot al-Lât, un autre sens que celui de la « déesse » ; c'est *al-Latt*, « le broyeur », parce qu'auprès du sanctuaire, un homme y préparait du *sawîq* ; à moins que le mot ne vienne de *lawâ* avec un sens voisin [cxi]. Quand le Prophète eut conquis at-Tâïf, les habitants lui demandèrent de leur laisser al-Lât pendant trois ans, de les dispenser de la Prière, enfin de ne pas les obliger à détruire eux-mêmes leurs idoles [cxii].

Al-Lât, si elle n'a pas été empruntée aux Araméens, est, du moins, semblable à des divinités syriennes de la fécondité, à Aphrodite, à Vénus, qui par sa double valeur d'étoile du matin et d'étoile du soir, se partage en deux divinités : Ichtar et Balât. On la retrouve dans des inscriptions sinaïtiques. Ryckmans l'hellénise en Athènè ; c'est Urania Cœlestis [cxiii].

P051 La troisième déesse, al-'Ozzâ, la toute Élevée (?), avait son sanctuaire chez les B. Ghatafân à Nakhla, sur la route de l'Iraq, à neuf milles au-delà de Dhât'Irq en venant de Mekke ; c'était un bois sacré, où trois arbres de *samura* lui servaient de temple. On retrouvera le samura et son caractère sacré à al-Hudaïbiya et ailleurs encore [cxiv]. Le Prophète envoya Khâlid b. al-Walîd avec ordre de couper les trois arbres ; les deux premiers tombèrent sans incident ; devant le troisième apparut une sorcière échevelée, grinçant des dents ; derrière elle son prêtre l'excitait à résister à Khâlid en lui jetant le voile. D'un coup de sabre, Khâlid lui trancha la tête et elle fut changée en un charbon. Les Quraïchites célébraient une fête annuelle en l'honneur d'al-'Ozzâ : elle était aussi vénérée par les Kinâna et Khuzâ'a, les Thaqîf et une partie des Hawâzin. Selon la tradition, Mohammed, dans sa jeunesse, avait sacrifié un mouton blanc à al-'Ozzâ. [cxv]

Al-'Ozzâ était l'objet de la particulière vénération des Quraïchites. Ce n'est pas seulement Quçay, le grand ancêtre des Quzâ'a, qui donna à l'un de ses quatre fils le nom de 'Abd al-'Ozzâ ; c'était aussi celui d'un oncle de Mohammed, Abû Lahab [cxvi]. Ainsi, les Quraïchites convertis remplacèrent-ils volontiers le nom de la déesse par l'un des grands noms d'Allah, qui affirma sa puissance ; 'Abd al-'Azîz est resté un nom cher aux musulmans. Il ne suffit plus de la noter comme étant à Mekke la déesse de l'amour et de la fécondité. Il convient de reprendre l'indication de Dussaud : ce n'est point par un hasard de

rythme que le Coran a réuni al-Lât et al-‘Ozzâ en les isolant de Manât ; elles formaient paire : on jurait par al-Lât et al-‘Ozzâ ; et quand une tradition tardive a tenu à marier les dieux, il a été convenu que Hobal était leur commun époux. « On disait : Le maître (Hobal) passe l’été avec al-Lât à cause de la fraîcheur d’at-Tâïf, et l’hiver avec al-‘Ozzâ, à cause de la chaleur du Tihâma. » A Ohod, Abû Sufyân entonna un poème en *radjaz* à la gloire de Hobal et d’al-‘Ozzâ [cxvii].

On retrouve donc dans le couple al-Lât et al-‘Ozzâ la survivance de la croyance en les *anwâ*, c’est-à-dire en la succession de couples d’étoiles opposées, qui jalonnent les saisons de l’année ; on y reconnaît aussi l’union intime des P052 Quraïchites et des Thaqifites, de Mekke et de Tâif.

Il convient enfin de retenir quelque chose de la tradition d’Isaac d’Antioche ; on sacrifiait en Syrie à al-Lât des garcons et des filles, en réduisant peut-être le sacrifice à une consécration d’hiérodules dans le temple. Mais on croit aisément que les femmes syriennes montaient, la nuit, sur les terrasses, et imploraient la déesse de leur accorder un reflet de sa clarté sur leurs visages ; les femmes arabes avaient aussi cette coutume. Car certaines étoiles étaient favorables et d’autres funestes ; mais les anciens Arabes n’ont point cependant développé cet essai d’astrologie [cxviii].

Il semble qu’il convienne de donner de la réunion du dieu et des trois déesses autour de la Ka‘ba une autre explication. On insiste aujourd’hui, avec raison, sur les alliances, plus ou moins durables, qui se nouaient entre les tribus de l’Arabie préislamique ; leur accord réalisait en même temps celui de leurs divinités, puissances tribales, qui ne prétendaient point à la domination universelle. Les tribus alliées s’assemblaient en un pèlerinage *hadjdj* autour du sanctuaire le plus illustre de leur groupement, peut-être celui qui pouvait se conjuguer avec la foire la plus fréquentée. Mais la tribu dont le sanctuaire était ainsi favorisé de la venue de plusieurs autres, devait avoir souci de confirmer leurs bonnes dispositions en réunissant, autour de sa propre idole, un souvenir et un symbole des divinités de ses alliées. J’imagine que c’est ainsi que les Quraïchites, organisateurs des marchés mekkois et de ceux qui précédaient le *hadjdj* de ‘Arafa, ont accueilli et vénéré dans le sanctuaire de la Ka‘ba les trois déesses, adorées par des tribus amies, et les ont unies à leur dieu Hobal, qui reste ainsi enveloppé de

mystère. Pour des raisons qui nous échappent, le sanctuaire de Manât à Qudaïd avait déjà attiré les hommages d'un large ensemble de tribus du Hedjaz septentrional. Les Thaqîf d'at-Tâïf communiaient avec leurs alliés les Quraïchites en l'adoration d'Hobal, de Manât et d'al-'Ozzâ, et retrouvaient à la Ka'ba leur divinité al-Lât.

Le Coran a bien montré qu'Allah protégeait les caravanes, qui mettaient les marchés mekkois en relations régulières avec la Syrie au nord et le Yémen au sud. Ces relations pourront être mieux connues, comme l'a indiqué Ryckmans, P053 par l'étude des descriptions, qui jalonnent les routes de commerce et de pèlerinage. On notera plus loin que la Ka'ba était vêtue d'étoffes yéménites.

La légende qui orne les murs intérieurs de la Ka'ba avec les figures de trois cent soixante idoles, aussi nombreuses que les jours de l'année lunaire, se légitime peut-être par le souci qu'avaient les Quraïchites d'attirer à leur temple les adorateurs de tous les dieux.

Selon la tradition coranique, les Quraïchites considéraient les trois déesses comme les filles d'Allah ; on retrouvera dans l'histoire de Mohammed, l'incident des *gharâniq*. Les Quraïchites sont donc accusés d'imiter les Juifs et les Chrétiens qui attribuent à Allah un fils, 'Uzaïr ou Jésus. Et le Coran dit : « Avez-vous vu al-Lât, et al-'Ozzâ, et Manât, la troisième, l'autre. » — « Est-ce que ton maître a des filles, alors qu'eux ont des fils ? » [cxix].

Des cérémonies analogues à celles que l'on accomplissait autour de la Ka'ba se célébraient devant les deux rocs d'aç-Çafâ et d'al-Marwâ, situés un peu au-dessus de la Ka'ba : elles constituaient le *sa'y*, semblable au *tawâf* [cxx]. Des traditions y trouvent Içâf et Nâïla ; mais d'autres y font habiter des dieux sans autre nom que le « pourvoyeur du vent », *mudjâwiz ar-rîh* pour aç-Çafâ, et pour al-Marwâ le « nourricier des oiseaux », *mut'im at-taïr*, qui confirme les sacrifices qu'on y offrait [cxxi]. C'est là, et non devant la Ka'ba, que 'Abd al-Muttalib pensa sacrifier son fils. Il y avait une devineresse '*arrâfa*, auprès du rocher [cxxii].

Les fidèles s'unissaient à ces lieux sacrés et les unissaient entre eux par des tournées *tawâf* et des processions. La plus solennelle constituait la '*umra* et avait lieu annuellement ; elle assemblait les sanctuaires mekkois avec celui d'at-Tan'îm, une localité voisine. La

coutume du salut à la mosquée, qui dans l'Islam était célébrée le premier de chaque mois lunaire est, sans doute, une survivance du préislam ; elle consistait surtout en tournées de la Ka'ba, maison du dieu. Selon la tradition, avant comme après l'Islam, la chaussée qui entoure la Ka'ba, ne fut jamais vide de fidèles accomplissant les tournées [cxxiii].

Les foires du Hedjâz et les cérémonies du *hadjdj* étaient dominées par des divinités qui étaient peut-être déjà imprécises, P054 et qu'Allah a condamnées à l'oubli. 'Arafa est un roc dans une plaine entourée de montagnes. Minâ ne conserve plus que le souvenir d'Abraham, car la mosquée de Khaïf continue de ne pas livrer son secret. Seul Quzâh le dieu de Muzdalifa, spécialement vénéré par les Quraïchites-Homç, a une personnalité. Selon la tradition, il est le dieu de l'orage, de l'éclair et du tonnerre qu'il lance de son arc, l'arc de Quzâh, l'arc-en-ciel, qui finit par apparaître quand tout s'apaise. La montagne qu'il habite à Muzdalifa est appelée aussi Quzâh et Thabîr. Un feu y brûle constamment. On retrouvera plus loin les processions et illuminations [cxxiv]. Au Sinaï, Yahveh était le maître du tonnerre : Allah l'est aussi [cxxv].

Mais on est tenté de voir en Quzâh une divinité solaire, qu'on cherche en vain parmi celles du Hedjaz. On sait qu'une tradition veut qu'à Minâ les pèlerins lapident le démon du soleil. Le Coran insiste pour que les Prières rituelles, les mouvements des pèlerins, etc., ne coïncident point avec des positions essentielles du soleil [cxxvi]. Il faut oublier la divinité soleil.

La Ka'ba est la demeure du dieu. De même que le djinn venait se transformer en pierre, plante ou animal pour se mettre à la portée des hommes, ainsi le dieu vient accueillir les sacrifices, les prières, les demandes. Il est le maître de la maison, *rabb*, *ba'al*, et enfin il est le dieu al-ilah. Ce sont des mots que les inscriptions répètent. Ba'al paraît être arabe ancien. Il y avait un Ba'alsamin en Arabie méridionale. Mais le Coran n'en a qu'un exemple : « Invoquez-vous un Ba'al et négligez-vous le plus beau des Créateurs ? » ; c'est Ilyas (Élie) qui le dit, donc avec présomption d'emprunt hébreu [cxxvii].

Dhû, fém. *Dhât*, apparaissent souvent dans les inscriptions avec le sens de maître [cxxviii]128), qu'exprime fréquemment aussi *rabb*, fém. *rabba*. Le Coran le répète avec les pronoms affixes : *rabbî*, *rabbuka*, *rabbunâ*, etc., en opposition avec '*abd*, serviteur, esclave. Les plus

anciennes sourates du Coran emploient *rabb* plus souvent qu'Allah [cxxix].

Les inscriptions connaissent, un dieu *Rahîm* que l'on retrouve en épithète à Allah dans le Coran, Le inscriptions monothéistes sabéennes ont un dieu Rahmanân, « seigneur P055 du ciel et de la terre ». Dans un texte judaïsant Rahmanân est « dieu d'Israël, seigneur de Juda ». Des inscriptions chrétiennes disent : « Rahmanân et son Messie et l'Esprit-Saint », ou bien « et son fils Christos le Victorieux ». On comprend maintenant pourquoi les Quraïchites refusent d'accepter le dieu ar-Rahmân de Mohammed : c'est un dieu juif et chrétien. Et l'on comprend aussi que le « faux » prophète al-Aswad ait repris le vieux nom de la divinité de son pays [cxxx].

Mais le meilleur mot pour désigner en sémitique le dieu est *ilah*, héb. *el* ; le féminin est *Lât* ; on vient de le trouver pour nommer la déesse des Thaqîf. *Ilah* est répété aussi par des inscriptions lihyanites, thamoudéennes, safaïtes, sous la forme Ilahan et Ilan [cxxxi], et avec l'article *al-ilah*. On l'invoque dans un appel ou dans un serment : *yallah*, *billahi*, *allahumma* où le redoublement de *l* est phonétique [cxxxii], Allah est déjà formé. Le Coran désigne par *ilahât* les divinités préislamiques.

Conclusion. — [L'Arabie du début du VIIe siècle nous apparaît donc comme combinant à des traditions anciennes et primitives des tendances unificatrices tant sur le plan de l'humain que du divin. A l'esprit anarchique des tribus s'opposent le besoin que leur approvisionnement par le commerce leur donne les unes des autres, les occasions de rencontre que foires et cultes combinés leur procurent. A la multitude des dieux s'opposent la similitude de leurs cultes, leurs rencontres à eux aussi au-dessus de celles des tribus qui les portent. Des influences étrangères s'y ajoutent, qui ont provoqué des expériences d'organisation politique, introduit les conceptions des religions plus évoluées du monde byzantin ou iranien voisin. Qu'une personnalité puissante vînt qui sût sentir ces besoins, ces tendances, pour les éprouver elle-même plus intensément, qui sût les grouper en un faisceau convergent, et le changement ainsi sourdement espéré deviendrait réalité. Naturellement on peut toujours épiloguer pour deviner ce

qui serait arrivé si... Mohammed, comme tout grand homme, tient sa grandeur à la fois de ce par quoi il exprime son milieu et de ce par quoi, le dépassant, il l'entraîne derrière lui. Le moment était-il, vers 600, celui P056 d'un devenir accéléré, d'une crise, appelant une transformation rapide ? Nous verrons en tout cas que le succès de Mohammed suscitera d'autres prophètes : preuves sans doute de ce succès, preuves aussi que l'atmosphère en Arabie était prophétique. Et ce fut quelque temps avant 620 que Mohammed parut comme Prophète.]

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

PREMIERE PARTIE

Mohammed

Retour à la Table des matières

Chapitre premier

Mohammed à Mekke [cxxxiii]

A. AVANT LA REVELATION

Des essais d'unité religieuse et politique s'étaient donc manifestés en Arable méridionale avec une dynastie judaïsée, avec des Perses chrétiens nestoriens, avec des Abyssins monophysites. Ils avaient été sans influence sur les tribus du centre et du nord, notamment sur celles du Hedjaz, où les foires-pèlerinages conjuguées avec l'activité commerciale des Quraïchites, entretenaient cependant un centre très vivant de croyances et d'influences réciproques. Partout, je le répète, le grand nombre de divinités égales et leurs groupements dans des sanctuaires communs préparaient au monothéisme, beaucoup mieux que les anciens cultes du Proche-Orient et de la Méditerranée avec leurs hiérarchies divines. Ce fut le sanctuaire mekkois de la Ka'ba qui servit de centre à cette évolution d'un polythéisme diffus vers un monothéisme absolu. Le terrain, sans doute, était favorable, mais il fallait qu'un homme y fît lever la moisson : et là, on est devant un fait que l'on comprend, mais que l'on n'explique pas.

Origine de Mohammed. — Selon la tradition, Mohammed appartenait à l'une des grandes familles quraïchites, celle des Banû Hâchim, dont le prestige lui fut utile. « Nous te lapiderions », fait dire le Coran aux impies s'adressant au P060 prophète Chu'aïb, « n'était ton clan ». Au reste, une origine humble et cachée n'est point conforme à celle des grands prophètes selon la tradition biblique, telle que Mohammed et ses contemporains judéo-chrétiens la connaissaient. Jésus était de la race de David. Il faut donc que Mohammed soit, lui, de la race de

Adnân et qu'ainsi toute la généalogie des quraïchites s'en trouve relevée [cxxxiv]. Il le dit lui-même, dans un hadîth : « Allah m'a placé dans la meilleure des deux moitiés de la terre et dans le meilleur tiers de cette moitié, parmi les meilleurs hommes de ce tiers, Arabes, Quraïchites, Hâchim, 'Abd al-Muttalib. » Cette famille, selon la tradition, avait occupé à Mekke les plus hautes charges ; suivant la coutume, elle pratiquait l'exogamie : ainsi, le Prophète devait retrouver à Yathrib des parentés précieuses les Banû'n-nadjdjâr [cxxxv].

Sur ces liens de parenté maternelle, il convient de n'accueillir les traditions que comme telles : l'ancêtre serait Hâchim, qui, au cours d'un voyage, épousa Salma, des Banû'n-Nadjdjâr, des B. Khazradj de Yathrib, sous la forme traditionnelle du mariage exogamique : l'enfant à naître devait appartenir à la famille de la mère. Après sa naissance, Hâchim meurt : son frère, al-Muttalib, vient enlever l'enfant, un fils, et l'amène à Mekke où il l'élève en prétendant qu'il est son esclave, — d'où son nom de 'Abd al-Muttalib. La tradition, qui tient à confirmer les liens de parenté de Mohammed avec les B. Khazradj de Yathrib fait intervenir un Asad des Banû' n-Nadjdjâr, pour défendre les droits successoraux de 'Abd al-Muttalib [cxxxvi].

Avec 'Abd al-Muttalib, on entre dans la vraisemblance historique. Il est mêlé à la grande aventure de l'expédition abyssine d'Abraha. Il est le gardien de Zemzem et préside à l'abreuvement rituel des fidèles : une révélation lui enseigne le moyen de raviver la source, qui était tarie. Il creuse le puits et il trouve au fond une gazelle en or et des armes [cxxxvii]. Un rêve lui montre un arbre s'élevant du milieu de son corps. C'est l'échelle de Jacob, et cela lui annonce dix fils « dont les nez buvaient avant leurs lèvres ». Des traditions que les recueils classiques n'ont point conservées en font un nouvel Abraham. « Il avait renoncé au culte des idoles et croyait en un dieu unique. » Il suivait des règles qui ont été ensuite révélées dans le Coran. « Il avait au front la lumière de la prophétie et la splendeur de la royauté [cxxxviii]. » Mais, gonflé d'orgueil, 'Abd al-Muttalib avait juré devant la Ka'ba que s'il obtenait dix fils, il en sacrifierait un à la divinité du temple. A la naissance du dixième, 'Abdallâh, il dut s'adresser au prêtre du sanctuaire et lui confier le soin de désigner au moyen des flèches sacrées celui de ses fils qui serait sacrifié. Le sort tombe sur le dernier, et comme 'Abd al-Muttalib ne pouvait se résigner à l'immoler, on lui conseilla de prendre l'avis de la devineresse de Yathrib. Celle-ci suggéra d'offrir au dieu dix chameaux en rançon P061 de l'enfant ; mais dix fois le sort désigna celui-ci, et 'Abd al-Muttalib égorgea cent chameaux entre aç-Çafâ et al-Marwâ, qui était le lieu destiné aux sacrifices [cxxxix]. Le père du Prophète fut donc racheté un grand prix, comme l'avait été Isaac, ou bien Ismaêl. Il fut nommé d'abord 'Abd ad-dâr, esclave de la maison, puis 'Abdallâh.

La tradition rapporte qu'à l'âge de vingt-quatre ans environ 'Abdallâh était le plus beau des hommes de Quraïch. « On parla de sa prestance et de sa figure à Amina, fille de Wahb, et on lui demanda si elle voulait l'épouser. Elle y consentit, et il s'unit à elle. »

Allah veille à la conception de tout être humain, mais il favorise particulièrement celle des prophètes ; de même que l'esprit *rûh* a apporté le souffle d'Allah dans le sein de Marie, mère de Jésus, un ange transmit à 'Abdallâh un rayon de la lumière divine *nûr*. Le jour où, revenant de sa maison, il allait rendre Amina mère, il passa devant le logis de Fâtima bint Nawfal à laquelle son frère, le hanîf Waraqa, avait appris la naissance prochaine d'un prophète. Elle vit la lumière sur le visage de 'Abdallâh et s'offrit à lui, mais en vain. Peu après, comme 'Abdallâh passait de nouveau devant chez elle, il parut disposé à reprendre l'entretien ; mais elle le repoussa : il n'avait plus sa clarté. Elle annonça alors à Amina que celle-ci portait en son sein « le meilleur des êtres de la terre » [cxl].

Une voix entendue entre veille et sommeil confirme à Amina qu'elle porte en elle un prophète ; mais elle craint que ce ne soit une voix démoniaque : elle met à ses bras des anneaux de fer, protection efficace ; mais à son réveil elle les trouve brisés. Enfin, la voix lui enjoint d'appeler l'enfant Ahmed ; et l'on se retrouve ainsi sur le solide terrain du Coran. La tradition révèle que les accidents mensuels ont à peine cessé pour Amina : elle est presque immaculée [cxli].

Jésus annonce que « viendra après lui un Envoyé, ayant le nom d'Ahmed ». On a comparé ce verset à *14*, 26 de l'Évangile de Jean, et on a beaucoup discuté sur un jeu de mots *paraclètos* = *paraclutos* : on a cherché une influence manichéenne. Il reste incompris que Mohammed n'ait pas été appelé Ahmed [cxlii].

La maison où est né Mohammed a été transformée en P062 oratoire par Al-Khaïzurân, épouse du calife Al-Mahdî : on y vient en pèlerinage [cxliii].

Il importe de rappeler ce que la légende musulmane a ajouté à ces traditions pour développer le culte du prophète : ce sont des faits miraculeux qui annoncent ou accompagnent la naissance des grands hommes. Une lumière

éclaire le monde. Amina peut voir les souqs de Damas et les cous des chameaux de Boçrâ. Des temples s'effondrent, Kesrâ (le Roi sassanide) tremble dans son palais. Les palmeraies de Yathrib sont illuminées. Un voyageur apprend en songe qu'un prophète est né à Mekke. Les gens de Tâïf s'inquiètent du changement de régime des étoiles filantes. Iblîs flaire le sol pour savoir où est le danger [cxliv]. Amina est seule au moment de la naissance, mais elle est assistée par des envoyés célestes, qui montrent l'enfant à la terre entière [cxlv]. Auparavant, celui-ci, tombé sur le sol, prend de la terre dans ses mains et regarde le ciel. Les Juifs s'inquiètent et recherchent l'enfant. Il naît circoncis.

Il ne manque à la naissance du Prophète que d'être fixée par une date précise. La chronologie de toute sa vie est en effet fondée artificiellement sur la date de sa mort qui est connue ; ce fut le lundi 13 du mois de *rabî*' I de l'an II, correspondant au 8 juin 632, car l'an I de l'hégire commença le 25 septembre 622. La tradition a voulu retrouver un lundi 12 ou 33 de *rabî*' I dans les autres événements essentiels de la vie du Prophète, l'arrivée à Qobâ et sa naissance ; mais l'année de celle-ci reste imprécise. On a décidé qu'il avait vécu dix ans à Médine, et dix ou treize ans à Mekke après avoir reçu la révélation, et qu'il avait alors quarante ans : ainsi, il serait né en 569. Mais des annalistes le font naître l'année de la célèbre expédition d'Abraha, en 570 ; sans parler de celui qui veut que son grand-père, 'Abd al-Mutta-, lib, l'ait envoyé à Mekke annoncer la nouvelle de la ruine de l'ennemi [cxlvi].

L'Arabie du VIIe siècle connaissait trop bien le miracle de la naissance de Jésus pour que la tradition s'occupât désormais de 'Abdallâh. Il vint mourir à Yathrib, au retour d'un voyage en Syrie, après y avoir envoyé son fils dans une caravane qui y portait des dattes, ce qui est fort peu vraisemblable [cxlvii]. Par contre, la tradition s'intéressera aux nourrices de Mohammed. La première aurait allaité en outre Hamza, Dja'far et Abû Salâma ; esclave d'Abû Lahab, elle aurait été enfin affranchie par lui après l'hégire ; c'est la seule bonne action qui le désaltérera en enfer [cxlviii]. Puis une Bédouine des Banû Sa'd b. Bakr, Halîma, qui n'avait pas trouvé à Mekke le nourrisson riche qu'elle cherchait, consentit à prendre en charge le petit orphelin et à l'élever hors de la P063 fournaise mekkoise. Elle le garda pendant cinq ans, durant lesquels le bonheur régna sur la tribu ; des signes miraculeux accompagnaient l'enfant. A la foire de 'Ukaz, un devin des Banû Hudhaîl auquel Halîma l'avait conduit, fit scandale en annonçant qu'il détruirait les idoles [cxlix].

L'enfance de Mohammed. — Le séjour de Mohammed chez les B. Sa'd n'est certain pour la tradition que parce qu'elle y situe la purification qui l'a rendu apte à sa mission. Deux anges le saisirent et cherchèrent en vain à déterminer le nombre d'hommes qu'il pesait dans la balance céleste ; sans doute celui de tout son peuple. Puis l'un des anges lui fendit la poitrine et en enleva la touche de Satan, *marmaz ach-chaïtân* et le « grumeau de sang ». Il lui lava la poitrine, et appela la *sakîna* « qui est pareille à la face d'un chat blanc » et la fit entrer dans son cœur. Enfin les deux anges le marquèrent entre les deux épaules du sceau de la prophétie [cl].

D'autres traditions ont placé l'intervention des anges soit aussitôt avant la révélation, alors que Mohammed faisait ses retraites sur le mont Hîra, soit avant son ascension au ciel, vers 618, alors qu'il priait devant la Ka'ba. Mais on a fait remarquer que la première est la plus vraisemblable et qu'elle trouve bien sa place dans un « Évangile de l'enfance » [cli]. On a voulu y voir une interprétation matérielle d'un verset du Coran : « Ne t'avons-nous pas ouvert le cœur ! » Mais l'enlèvement des entrailles et l'introduction d'un élément magique et purificateur est un fait connu d'initiation. On ne saurait rien retenir aujourd'hui des indications de Sprenger qui y voyait les prodromes de l'épilepsie qu'il suppose en Mohammed [clii].

On retrouve dans cette légende le souvenir de la croyance anté-islamique selon laquelle des hommes étaient possédés par un djinn. Le poète Umayya b. Abî's-Salt racontait qu'un djinn, qui avait pris la forme d'un vautour, lui avait fendu la poitrine et y avait introduit le génie poétique. Au IXe siècle, Tabarî explique qu'Allah a simplement voulu rafraîchir la poitrine de Mohammed pour lui faciliter sa tâche [cliii].

Mohammed garda un fidèle souvenir à sa nourrice Halîma. On ne sait lequel de ses frères de lait l'accompagnera dans le paradis. A l'époque des événements d'at-Tâïf, le prophète P064 sut utiliser ses relations de parenté par le lait avec les B. Sa'd.

Mohammed a six ans. La tradition, soucieuse de lui conserver ses attaches avec Yathrib, l'y ramène avec sa mère. Mais, au retour, Amina meurt, sur la route, à Abwâ. Mohammed y viendra, plus tard, pleu-

rer sur son tombeau, car c'est en vain qu'il aura demandé à Allah de lui pardonner son idolâtrie [cliv]. Cependant, une voix s'est élevée dans la doctrine pour dire qu'Allah avait ramené à la vie son père et sa mère, tout juste pour qu'ils aient le temps de se convertir [clv].

Bien mince était la fortune qu'Amina laissait à son fils : une vieille (?) esclave Umm Aïmân, cinq chameaux, un troupeau de moutons [clvi]. Il est recueilli par son grand-père, 'Abd al-Muttalib, qui aurait été alors le chef *Sayyîd* des Quraïchites [clvii] ; celui-ci s'émerveille de la précocité de l'enfant, qu'il emmène avec lui dans le *hidjr* de la Ka'ba et qu'il laisse jouer sur son tapis [clviii]. Il constate que son petit-fils a le même pied qu'Abraham tel qu'il est resté empreint sur la pierre du *maqâm*. Mais aussi un devin apprend-il aux Quraïchites que Mohammed les exterminera, et il leur conseille de le tuer.

'Abd al-Muttalib meurt, après avoir assuré pendant deux ans l'existence de Mohammed qui a alors environ sept ans. La tradition, qui a montré en 'Abd al-Muttalib le grand seigneur chargé d'abreuver les étrangers durant les jours des pèlerinages *siqâya*, est un peu embarrassée d'expliquer que ses fils, Az-Zubaïr et Abû Tâlib, n'ont point les ressources nécessaires pour remplir cette charge et la transmettent à leur frère al-'Abbâs, qui, presque contemporain de Mohammed, a tout au plus onze ans à cette époque : il n'est point encore question pour lui de la fortune qu'il acquit plus tard par d'actives opérations commerciales et par une habile pratique du prêt à intérêt. Mais la propagande abbasside a eu besoin de préparer le geste de Mohammed, qui, à la conquête de Mekke, confiera ou confirmera à son oncle l'honneur de la *siqâya*, en récompense des intrigues par lesquelles il venait de faciliter son triomphe. Selon la tradition, 'Abd al-Muttalib a transmis par testament à son fils Abû Tâlib la garde de son neveu [clix].

P065 Personnage un peu effacé, Abû Tâlib [clx] a acquis dans la tradition et particulièrement dans celle des Chî'ites une place d'honneur, grâce à son fils 'Alî, qui fut le compagnon de jeunesse de son cousin Mohammed, puis l'un de ses premiers disciples et enfin son gendre. C'est dans l'îlot de maisons *chi'b* de la famille d'Abû Tâlib que le Prophète trouva constamment un asile, pour lui et pour ses adeptes ; il mourut dix ans après la révélation, trois ans avant l'hégire, en 619, sans avoir consenti à se convertir, fin horrible que la tradition alide s'est refusée à accepter.

Sa jeunesse. — Dans la simple demeure de son oncle Abû Tâlib, Mohammed parait avoir vécu une jeunesse heureuse. Il y fut choyé par sa tante, Fâtima, dont l'orphelin disait : c'est ma mère ! A sa mort il lui rendit le suprême hommage « de descendre dans sa fosse et de se coucher dans son tombeau » [clxi]. D'ailleurs, le prophète se manifestait déjà en lui : sa *baraka* répandait autour de lui l'aisance et la joie.

C'est de cette période sereine de sa vie que la tradition date des voyages en Syrie, dont les récits sont d'une authenticité douteuse. Des historiens y ont vu les premiers contacts du Prophète avec le christianisme, et la source essentielle de la connaissance qu'il en eut durant les premières années de sa prédication. Mais on s'est étonné, avec raison, que mis en présence des cérémonies chrétiennes, dans des églises ornées de statues et de peintures, il n'en ait conservé aucun souvenir. Un poète païen, comme al-A'châ par exemple, ne sait à peu près rien du christianisme, mais il décrit le prêtre adorant une cruche de vin [clxii].

Le principal épisode de ces voyages est la halte chez le moine Bahîrâ [clxiii], ou Sergios, dans un ermitage de la région de Boçrâ, où des solitaires se sont transmis depuis de longues années un livre où chacun d'eux a puisé une connaissance merveilleuse. Le moine remarque le nuage qui accompagne la caravane quraïchite et qui vient s'arrêter au-dessus de l'arbre qui abrite son campement. Abû Tâlib, invité par Bahîrâ, laisse à l'écart Mohammed qui n'a que douze ans. Mais le moine réclame sa présence, l'examine, l'interroge sur son comportement dans la veille et dans le sommeil, et enfin découvre entre ses épaules le sceau de la prophétie, qu'il baise. Comme Abû Tâlib dit qu'il est son fils, le moine s'écrie qu'il est impossible que le père de cet enfant soit vivant ; il reconnaît donc que c'est son neveu et qu'il est orphelin. Bahîrâ lui recommande de le ramener bien vite à Mekke et de le protéger, les uns disent contre P066 les Juifs, les autres contre les Byzantins, car ils savent sa haute destinée et ils chercheraient à le tuer. Des traditions parlent, en effet, de l'espoir que les Juifs avaient alors de voir apparaître parmi eux un Prophète-Messie : un Juif était venu voir Mohammed nouveau-né ; reconnaissant sur son corps le signe de la prophétie, il s'était évanoui, désespéré que le prophétisme passât des Banû Israêl aux Banû Ismaêl [clxiv].

On ne sait rien des années suivantes de la jeunesse de Mohammed. La faveur divine veille à le préserver de toute faute ; une voix le rap-

pelle à la pudeur sexuelle ; gardant les moutons sur les hauts de Mekke, il lui prend goût de descendre en ville et de s'y divertir : par deux fois, un sommeil irrésistible l'arrête en chemin. S'il approche d'une idole, une forme blanche s'interpose [clxv].

Il est invraisemblable qu'il ait participé à l'absurde échauffourée d'al-Fidjâr, à quoi Abû Tâlib refusa de se mêler ; mais la légende veut que le succès des Banû Kinâna ait été dû à sa *baraka* [clxvi].

Khadîdja. — Le Coran enseigne qu'un Prophète doit avoir été gardien de moutons : Mohammed l'était donc quand il reçut la révélation. « Moïse a été pâtre de moutons, ainsi que David, et j'ai été envoyé alors que je gardais ceux de ma famille à Adjyâd. » La poésie ancienne fait mainte allusion à la *mufâkhara*, à la querelle de prééminence entre les grands nomades, éleveurs de chameaux, et les petits nomades et les sédentaires, gardiens de moutons [clxvii].

Vers sa vingtième année, semble-t-il, Mohammed entra au service d'une riche veuve, Khadîdja, qui cherchait un homme sûr pour accompagner ses caravaniers. La tradition répète sur ses deux voyages en Syrie les légendes dont elle avait paré ceux de son enfance : deux anges ombragent de leurs ailes le chameau du futur prophète ; le moine de Boçrâ, Nestor, renouvelle l'épisode de Bahîrâ. Les bénéfices des deux voyages sont exceptionnels [clxviii]. Tout cela émeut le cœur de Khadîdja qui fait dire à Mohammed qu'elle accueillerait une demande en mariage ; elle a une quarantaine d'années, un grand âge, pour une Mekkoise. Hamza, oncle du jeune Mohammed, lui sert de tuteur auprès du père de Khadîdja, Khuwaïlid. Il refuse son consentement au mariage de sa fille avec un homme pauvre et on en est réduit à l'enivrer P067 pour qu'il le donne ; belle histoire, mais thème de folklore, et intervention inutile, car il semble que Khuwaïlid était mort à l'époque du mariage de Khadîdja et que celle-ci, qui avait été mariée antérieurement, était libre de sa personne [clxix].

Mohammed vint habiter la maison de Khadîdja, qui, achetée et reconstruite par le calife Mu'âwiya, fut, jusqu'à ces derniers temps, un lieu de pèlerinage : on montrait la pierre sous laquelle le prophète s'abritait contre les traits lancés de la maison d'Abû Lahab [clxx].

Les traditions s'accordent à représenter l'union de Mohammed et de Khadîdja comme constamment heureuse. Elles relatent, avec une insistance railleuse, la jalousie rétrospective de 'Aïcha pour cette vieille femme, dont le Prophète, jusqu'à ces derniers jours, n'a parlé qu'avec affection. Elles la comptent parmi les quatre grandes figures de l'Islam avec Asya, femme de Pharaon, Maryam, mère de Imrân, et Marie, mère de Jésus [clxxi]. La mort de Khadîdja, en 620, causa une peine profonde à Mohammed [clxxii].

De ce mariage heureux naquirent des enfants dont le nombre est mal fixé ; j'avoue ne pas m'intéresser assez vivement à cette question pour y insister. L'existence de leurs quatre filles est confirmée par des traditions solides et on peut les suivre dans la société mekkoise. Selon la tradition, un fils, al-Qâsim, qui valut à son père la Kunya d'Abû'l-Qâsim, Ruqaya, Zaïnab et Umm Kulthûm naquirent avant la révélation ; Fâtima, souche de la famille sainte des 'Alides, ne pouvait naître que d'un père sur lequel l'intervention divine s'était manifestée. Il aurait eu deux autres fils, morts en bas âge, l'un d'eux aurait été appelé 'Abd Manâf, un nom païen, que la tradition ne doit pas avoir inventé [clxxiii].

On voudrait deviner les causes physiologiques et psychiques qui ont agi sur Mohammed, et qui ont si nettement distingué deux périodes dans sa vie familiale à Mekke, ardemment mystique et révélateur de foi, il est monogame et a des enfants d'une femme presque hors d'âge. A Médine, il reste prophète, sans doute, mais il a une intense activité de chef d'État ; il a un nombreux harem de jeunes femmes, et il n'a, d'une concubine copte, qu'un fantôme de fils.

P068 Les méditations de Mohammed, qui préparaient ses visions et sa mission prophétiques, ne changeaient rien à l'extérieur de sa vie religieuse. Il avait, jusque-là, pratiqué le culte des ancêtres, l'adoration de la Ka'ba, les cérémonies de la '*umra* et du *hadjdj*, etc., avec une piété profonde. Il n'y avait pas de raison pour que sa mission l'en détachât. Rien dans la croyance des hommes n'est aussi solide que le respect du culte ! Ibn al-Kalbî nous apprend que Mohammed sacrifia un mouton à al-'Ozzâ.

Durant sa vie conjugale avec Khadîdja, Mohammed sentit en son âme les premières atteintes de la faveur divine. Son inquiétude reli-

gieuse s'accrut au cours d'une existence matérielle paisible. La tradition veut que sa supériorité morale ait été dès lors reconnue par ses concitoyens. Reconstruisant la Ka'ba, ils eurent à transporter la Pierre Noire, un acte sacré dont les quatre tribus quraïchites se disputèrent l'honneur ; ils se mirent, dit-on, d'accord pour charger Mohammed de la poser sur une étoffe dont chaque angle fut tenu par le représentant d'une tribu [clxxiv].

Mohammed adopta, à cette époque, son cousin 'Alî, afin de soulager Abû Tâlib de ses charges de famille ; en même temps, Dja'far passait dans la maison d'al-'Abbâs. Enfin, Mohammed affranchissait et adoptait un jeune esclave, Zaïd b. Harîtha, que Khadîdja lui avait donné. Originaire d'une tribu chrétienne de la steppe syrienne, Zaïd offre un bon exemple du mélange de croyances qui préparait à Mekke la propagande du monothéisme. On retrouvera Zaïd dans l'histoire du Prophète et dans celle du Coran. Il épousa la vieille esclave d'Amina, mère de Mohammed, et par un miracle tout biblique, il en eut aussitôt un fils [clxxv].

Mohammed ne pouvait être si complètement absorbé par ses méditations qu'il fût indifférent à celles d'hommes qui, autour de lui, s'adonnaient à des pratiques d'ascétisme d'origine chrétienne. La tradition musulmane les a réunis pour former une secte, la *hanafiya*. Le Coran a eu besoin de trouver en eux les adeptes d'Abraham et de la vraie foi, dans un verset de la troisième période : « Tenez droit votre visage vers la foi en *hanîf* » et l'assimile à celle d'Abraham qui fut *hanîf* [clxxvi]. Le *hanîf* est donc monothéiste et croyant avant Mohammed. Le mot *hanîf* est l'araméen *hunapa* qui paraît P069 avoir eu le sens de « hérétique, non conformiste » ; il aurait été appliqué à des hommes qui renonçaient aux croyances des ancêtres [clxxvii].

Parmi ces ascètes mekkois, dont la tradition a conservé les noms, il y avait un neveu de Khadîdja, Waraqa b. Naufal, qui fut en relations avec Mohammed et que l'on fait mourir avant la révélation, pour éviter de le condamner à l'incroyance. Il déclarait d'ailleurs que Mohammed était le prophète de son peuple [clxxviii]. Il était si savant qu'il pouvait traduire l'Évangile du syriaque en hébreu ou en arabe. D'ailleurs les traditionnistes ne sont pas d'accord sur la langue en laquelle les anciennes Écritures ont été révélées : en arabe, selon Sufyân

ath-Thaurî, mais chaque prophète traduisait en la langue de son peuple [clxxix].

Une ambiance propice à l'avènement du monothéisme entourait ainsi la méditation personnelle de Mohammed. Elle le convainquit que le dieu suprême, qui gouverne le monde et les hommes, était las de leur idolâtrie et des iniquités sociales que commettaient les puissants, et qu'il allait châtier les Quraïchites de Mekke par un désastre semblable à celui qui avait anéanti les peuples disparus [clxxx]. Les poètes arabes en avaient nourri l'imagination de tous. Mohammed pourra se croire possédé par Allah, comme les devins et les sorciers l'étaient par les faux dieux et par les djinns.

Instruit par les Judéo-Chrétiens des prédications des anciens prophètes d'Israël et de celles de Jésus et des Apôtres, il comprit que son inspiration avait la même source que la leur. Mais aussi Juifs et Chrétiens avaient altéré les paroles de vérité qu'Allah avait chargé les prophètes d'enseigner au peuple choisi, les Israélites. Il ne pouvait le tolérer. Il fallait que le véritable enseignement divin fût rétabli par la prédication d'un dernier Envoyé qui l'apportât aux Arabes en langue arabe. D'ailleurs, Abraham était venu jadis à Mekke, où il avait, avec l'aide de son fils, reconstruit la Ka'ba. Il y avait laissé des disciples croyants de la vraie foi, *hanîf*.

Mohammed est désormais prêt à recevoir une parole dont il sait bien qu'elle est celle de Dieu.

Retour à la Table des matières

B. REVELATION ET PREDICATION

P070 *La Révélation*. — Comme l'a remarqué avec surprise un éminent historien de l'Islam, Tor Andrae [clxxxi], le Livre Saint ne renseigne guère sur les origines et les débuts de la mission du Prophète ; ce silence est une preuve de la sincérité de Mohammed qui n'a point songé à raconter aux hommes ses « états d'âme » et à analyser pour eux des moments passionnels dont le souvenir devait éveiller en lui une profonde émotion. Il est tout au plus possible de trouver quelques rares

allusions au développement de sa conscience prophétique dans les histoires des anciens prophètes qu'il s'est plu à raconter dans le Coran et qui sont pleines d'allusions à sa propre vie ; on retrouve les versets qui montrent comment Abraham cherchait Dieu. Les traditions, elles, abondent en détails sur l'initiation par laquelle Allah prépara Mohammed à la révélation ; on y trouve seulement l'histoire des Inspirés en tous les peuples. Il convient donc d'imaginer chez Mohammed de longues méditations qui se sont concrétisées en des hallucinations visuelles et auditives : un coup de foudre, dont il fait part à Khadîdja et à quelques intimes ; trois années durant lesquelles il ne trouve plus Allah, qui enfin donne à son Envoyé l'ordre de commencer sa prédication : la révélation fournit désormais à celle-ci un aliment régulier [clxxxii].

Ses premières hallucinations rappellent à la fois celles des solitaires chrétiens et celles des sorciers et devins de l'ancienne Arabie [clxxxiii]. Il s'en va errant à travers la montagne, tel un poète cherchant l'inspiration [clxxxiv]. Il fait retraite au mont Hîra, au-delà de l'Abû Qubaïs, dans une grotte, et l'on retrouve ici la valeur religieuse des grottes dans l'histoire de l'humanité ; c'est là que l'effluve divin vient le toucher. Il s'entend appeler du ciel, ou d'un arbre, ou de la montagne ; des arbres viennent à lui et enchevêtrent leurs branches pour le cacher « durant ses besoins », ou bien il est, un instant, « avalé par la terre » [clxxxv].

Les visions prennent forme et l'imprécision même de leur expression dans le Coran en confirme la sincérité [clxxxvi]. « Votre concitoyen n'est point possédé. Il l'a vu à l'horizon P071 distinct... Par l'astre, quand il descend, votre concitoyen n'est pas égaré... C'est bien révélation qui est révélée : il l'a reçue d'un être dont la force est grande... Il était à l'horizon le plus haut ; puis il descendit et il resta suspendu. Il fut à deux longueurs d'arc ou plus près. » « Il l'a vu en une autre apparition, *nazla*, auprès du lotus de la limite (?) ; là est le jardin du refuge. Alors le lotus était caché par ce qui le cachait. Le regard n'a point dévié et n'a point fait défaut. Il a vu de grands signes de son maître. »

Ces versets semblent relater deux visions différentes : et l'on en a beaucoup discuté [clxxxvii]. Rien n'y indique que Mohammed ait vu un ange. Cependant les anciens versets annoncent leur venue au jour de

la Résurrection. Et des versets de la seconde période répètent que les Quraïchites accepteraient la révélation si elle leur était apportée par un ange : « Si notre maître voulait, il ferait descendre les anges [clxxxviii] ».

Des islamisants ont cru trouver dans le Coran des indications qui feraient croire que Mohammed a pensé voir Dieu. Ils traduisent par : « Il indiqua à son serviteur ce qu'il lui indiqua », au lieu de « il révéla » ou « il inspira », et pensent que « son serviteur » désignant non point l'ange mais Mohammed, celui-ci a vu Dieu ; je n'en comprends pas la conséquence. Un autre verset : « Que ne fait-on descendre sur nous les anges ou bien que ne voyons-nous notre maître » concerne les ressuscités au jour du jugement. La pensée de Mohammed est exprimée par des versets médinois : « Il n'appartient pas à un être humain qu'Allah lui parle, sauf par inspiration, *wahy*, ou bien de derrière une séparation, *hidjâb*, ou bien par un Envoyé qu'il dépêche pour révéler ce qu'il veut [clxxxix]. »

Les traditionnistes s'accordent à admettre qu'ensuite la révélation a été refusée à Mohammed pendant deux ou trois années ; cette *fitra* a donné lieu à des discussions parmi les exégètes musulmans et ensuite parmi les islamisants. Nöldeke l'a estimée de durée plus courte et a rappelé le hadîth de 'Âïcha qui montre Mohammed errant en désespéré parmi les précipices du mont Hîra, décidé à s'y précipiter pour en finir avec la vie, mais retenu par les appels de l'ange [cxc]. On ne cherche plus à cet incident l'explication de « bon sens », P072 celle de Sprenger et de Muir, qui pensaient que Mohammed s'était donné un délai de trois ans pour compléter son éducation religieuse [cxci].

Enfin le prophète reçoit l'émotion définitive de la présence de la divinité et de l'emprise dont elle l'étreint. De ce jour-là jusqu'à sa mort, il se sent pénétré d'elle et il communique aux hommes les enseignements et les ordres qu'il en reçoit. Des historiens polémistes de Byzance et de la Renaissance et des écrivains modernes, curieux d'explications matérielles, ont présenté les crises de Mohammed comme une vaste supercherie. Suivant un autre, ce sont des fantasmagories inventées par Satan pour contraindre les Arabes à rester dans l'incroyance. Ce sont peut-être aussi de purs mensonges, imposés par des ambitieux à Mohammed, affaibli par l'hystérie. D'autres ont vu en Mohammed un épileptique, par définition menteur et irresponsable ; mais l'épilepsie laisse le malade sans mémoire et le Coran est un livre

considérable et lucide. Les historiens considèrent aujourd'hui sous un autre angle l'activité des prophètes d'Israël et des Illuminés de tous les peuples ; ils cherchent seulement à comprendre sous quelles influences extérieures l'âme ardente d'un homme particulièrement doué est devenue celle d'un prophète [cxcii].

Après bien des manifestations incertaines, Allah parle enfin clairement à son Envoyé. Un jour, après avoir longuement erré à travers la montagne, Mohammed, dans un trouble extrême, reparaît devant Khadîdja et lui crie : « Enveloppez-moi ! » On lui verse de l'eau sur la tête ; on le couvre d'un manteau et il récite : « O toi qui te fais envelopper, lève-toi et avertis ! — Ton Maître, glorifie-le ! — Tes vêtements, purifie-les ! — La souillure, évite-la ! — Ne sois point généreux avec exagération ! — Envers ton Maître, sois docile ! » Et la tradition sait quelle était, en cette circonstance et dans celle rapportée par un autre verset, la posture de Gabriel, qui transmet la révélation : il était assis, entre ciel et terre, sur un coussin de soie et de brocart, un coussin du paradis [cxciii].

Il importe d'expliquer ce mot : « Toi qui es l'enveloppé », qui est répété dans un autre verset où *murammal* remplace *mudaththar*, qui vient de *dithar*, vêtement de dessus dont P073 on se couvre. C'est la pratique de tous ceux qui se sentent en rapport avec une puissance divine. Ainsi faisaient les devins de l'ancienne Arabie, et les Qurâïchites étaient en droit de penser que Mohammed les imitait pour révéler, lui aussi, les secrets des djinns. Ce fut plus tard l'attitude des faux prophètes Tulaïha et al-Aswad [cxciv].

Ce peut être un moyen de protéger les assistants de la lumière divine : ainsi Moïse met un voile sur son visage pour cacher l'éclat que celui-ci conservait de la vue de Dieu ; et ce voile reste aujourd'hui sur les cœurs quand on leur lit le livre de Moïse [cxcv]. C'est ainsi le voile *hidjâb* qui protège le peuple contre le rayonnement du visage du roi des rois ou du calife ; c'est le voile de tel aventurier religieux de l'Iran. Mais ce peut être aussi plus simplement le temple que se crée l'inspiré, protégé à la fois contre l'éclat trop vif de l'illumination divine et contre la souillure du monde extérieur. J'imagine que c'est ainsi qu'il convient d'interpréter l'Évangile et de comprendre les paroles des Juifs insultant Jésus : « Et certains se mirent à cracher sur

lui, à lui envelopper le visage, à le souffleter et à lui dire : Prophétise [cxcvi] ! ».

Comme le devin préislamique sous le poids du djinn, Mohammed ne cède qu'avec peine à la contrainte de l'ange. Il se débat, il grogne, tel un jeune chameau, dit la tradition ; l'écume sort de sa bouche et la sueur de son corps. Quand la révélation lui vient tandis qu'il est monté sur sa chamelle, celle-ci fléchit sous le fardeau [cxcvii]. Il entend un bruit de chaînes ; une tradition dit un tintement de cloches, qui est particulièrement pénible. Mais les cloches étaient inconnues à Mekke, et W. Marçais a proposé « bruissement d'ailes » qu'il convient d'adopter [cxcviii].

J'hésite à aller contre l'opinion de Buhl, qui place le coup de foudre de ce verset dans la nuit de la puissance, *laïlat al-qadr* 17 ramadân, date que l'on retrouve à propos de l'ascension [cxcix]. Il convient d'en lire le rappel dans d'autres versets, avec les ornements dont les a entourés un *hadîth* de 'Aïcha.

Mohammed est averti par une « vision véridique » qui l'éclaire comme de l'éclat rose de l'aurore. Il continue sa marche errante parmi les rochers du mont Hîra ; le *malak*, P074 disons l'ange, lui dit : « récite ! *iqra*' », et comme Mohammed répond « Je suis incapable de réciter ! » l'ange le saisit et le secoue violemment, en répétant trois fois son ordre. « Récite, par le nom de ton maître qui t'a créé — créé l'homme d'un grumeau — Récite ! ton maître est le plus noble — Lui qui a enseigné par le calame — a enseigné à l'homme ce qu'il ne savait pas. » L'ange montra à Mohammed une étoffe merveilleuse sur laquelle la révélation est écrite ; il la lui lira et lui apprendra à la réciter [cc]. Il faut donc éviter la traduction parfois donnée de *iqra*' par « lis ».

Pendant plusieurs années, semble-t-il, Mohammed a craint d'être le jouet de Satan ; enfin Allah lui a dit : « Tu n'avais point espéré que l'Écriture te serait donnée, sauf une grâce spéciale de ton maître. » La doctrine musulmane a pensé qu'il a reçu désormais l'influence sous deux formes : la révélation proprement dite, *tanzîl*, qui est l'Écriture, le Coran, qui lui était apportée par l'ange ; et aussi une inspiration *wahy*, *ilhâm*, que Dieu fait descendre directement sur le cœur de ses prophètes. Celle-ci leur enseigne à diriger leur conduite et celle de

leurs fidèles : elle est ainsi, pour Mohammed, la source de la tradition. C'est elle que les docteurs trouvent dans un verset du Coran : « Il lui inspira ce qu'il lui inspira. » Et le verbe *awhayna*, « nous avons inspiré », est répété vingt-cinq fois dans les sourates rnekkoises, surtout dans les histoires des prophètes [cci].

Mohammed ne paraît pas avoir cru être en présence d'Allah lui-même ; je le redirai plus loin. Mais il a senti sur lui planer une sorte d'hypostase divine, un peu vague, l'Esprit *rûh*, qui est tout d'abord le Verbe d'Allah, *qaul*, « logos » Dans des versets il est l'esprit fidèle *ar-rûh al-amîn*, « qui a fait descendre (la révélation) sur ton cœur, afin que tu sois parmi les avertisseurs. » Ailleurs, c'est l'esprit de la sainteté, *rûh al-qudus*, « pour que ce soit direction et évangile » (*buchrâ*, bonne nouvelle). On retrouvera l'Esprit et les anges, qui sont les agents du gouvernement du monde par Dieu. Et dans la révélation médinoise, l'Esprit de la révélation est bien un ange, et le Coran sait son nom, Gabriel : Djabrîl, Djibrîl ou Djabraïl, d'origine juive ou chrétienne [ccii]. Redouté des femmes acariâtres, Gabriel a surtout un rôle bienfaisant. Un ange inconnu demande à Mohammed s'il P075 veut être prophète-roi ou bien prophète-serviteur. Gabriel lui fait un signe et il répond : prophète-serviteur [cciii].

Cependant, l'imprécision du Coran a permis à des traditionnistes d'attribuer à l'ange de la Résurrection, Israâfîl, les premières révélations à Mohammed. Ce n'est qu'après la *fitra*, les trois années durant lesquelles Mohammed fut privé de la parole divine, que Gabriel la lui apporta à son tour et jusqu'à la fin de sa vie. Waraqa savait que Gabriel avait transmis à Moïse la Loi, *namûs* : le Décalogue, et qu'il allait la révéler à Mohammed ; les autres prophètes, Jésus lui-même, n'avaient reçu que des renseignements, *akhbâr*, d'une source imprécise.

Le Coran ne parle de l'envoi des anges ou d'un ange transmetteur, *malak rasûl*, que pour faire dire aux Quraïchites qu'ils croiraient en la révélation si Mohammed les faisait venir devant eux, et peut-être Allah lui-même. Ils ne sont pas disposés à croire à ce que Mohammed dit avoir reçu mission de leur révéler [cciv].

Le Coran a prévu certains flottements dans l'expression de la révélation. Mohammed ne doit point se presser de la communiquer à ses

auditeurs [ccv] : « Ne te presse point de (réciter) le Coran avant que la révélation ne t'en soit parvenue achevée. » Ce verset de la deuxième période paraît prévoir la nécessité des retouches et même de l'abrogation. Gabriel lui-même vint chaque année, à l'anniversaire de la nuit de la puissance où le Coran était descendu au ciel inférieur, réviser avec Mohammed la révélation de l'année ; cette révision eut lieu deux fois l'année de sa mort [ccvi]. Zaïd ben Thâbit était présent et écrivit sous la dictée de Mohammed [ccvii]. Gabriel s'assurait « qu'il en modulait bien la déclamation, et qu'il en prononçait les mots avec leurs points d'émission exacts ». Ramadan a toujours été le mois des révélations : les feuillets pour Abraham le 1er, pour la Tora le 6, pour l'Évangile le 13, et pour le Coran le 24 [ccviii].

Mohammed ne saurait rien modifier de la révélation : « Dis : Il ne m'appartient pas de la changer de ma propre initiative. Je ne sais que ce qui m'est inspiré ; et je crains, si je désobéissais à mon maître, le châtiment d'un Jour Formidable [ccix]. »

P076 L'ange apporte parfois la révélation au Prophète en prenant forme humaine « Il me parle et je retiens ce qu'il me dit. » La tradition donne même un nom à cette forme humaine en 627, c'est celle de Dihya b. Khalîfa, en qui toute l'armée reconnaît l'ange Gabriel [ccx]. Mohammed prévoit cette venue directe de l'ange. Un jour, il refuse de manger d'un plat assaisonné à l'oignon : « L'ange pourrait venir » et être choqué par l'odeur [ccxi]. Il y a là une préoccupation de pureté, assez grossière sans doute, mais qui fait partie d'un ensemble de notions qui ne sont pas nouvelles. On ne se met pas sans précautions en rapport avec le sacré, *haram*.

Le Prophète a reçu la révélation par fragments, afin que sa mémoire pût en retenir aisément les versets. Mais « ceux qui nient disent : Que n'a-t-on fait descendre le Coran en un ensemble unique ! C'est ainsi que nous affermissons par lui ton cœur et que nous te le rythmons de son rythme [ccxii] ».

Le Coran est révélé à Mohammed en arabe, tel qu'il était parlé par les Quraïchites et les gens du Hedjaz. Les autres hommes renonceront à leur langue pour lire le Coran [ccxiii].

Bien que nous ne puissions insister en ce livre sur l'histoire littéraire arabe, il nous sera permis de dire ici d'un mot que le Coran est,

aussi, un grand événement littéraire. Proche de la poésie à Mekke, de la prose à Médine plus tard, il est une œuvre que certes la piété interdit d'imiter, mais qui, malgré ses liens avec la tradition littéraire arabe, en renouvelle splendidement le fond et la forme, et inspire jusqu'à nos jours, dans cette forme comme dans ce fond, indissociables, la pensée et l'expression de pensée des peuples musulmans.

La Prédication ; les premiers adeptes. — Depuis le jour où Mohammed eut communiqué à Khadîdja et à quelques intimes les phrases ardentes et mystérieuses qu'il avait entendues, la révélation ne fut plus son bien propre il eut le devoir de la transmettre à ceux qui l'entouraient. La révélation fut complétée par la prédication. On voudrait pouvoir en suivre, pas à pas, le développement ; j'aurai souvent à redire l'incertitude de la chronologie coranique, si consciencieusement reconnue par les érudits musulmans ; je rappellerai P077 seulement l'opinion d'as-Suyûti (XVe siècle) [ccxiv] qui tenait la science de la chronologie coranique comme aussi inaccessible que celle de son vocabulaire et de sa rhétorique. Le Coran, disait-il, est descendu jusqu'au ciel inférieur, tel qu'il est écrit sur la Table bien gardée ; mais il a été révélé par l'ange en fragments, selon les circonstances. Remettre sourates et versets dans leur ordre divin est une tâche au-dessus des forces humaines.

Elle a été entreprise, néanmoins, par maint érudit musulman et européen. On suivra ici la division adoptée par Nöldeke, en quatre périodes, dont trois mekkoises, sans chercher à discuter des modifications possibles de détail proposées dans la seconde édition revue par Schwally. Blachère a réalisé matériellement le Coran ainsi ordonné.

Des historiens ont déjà écrit l'histoire de la prédication que Mohammed poursuivit pendant une dizaine d'années à Mekke, devant la masse hostile des Quraïchites et parmi des incidents sur lesquels la tradition a recueilli d'abondants détails. J'essaierai plutôt de rechercher ici comment Mohammed a été amené à poser et à résoudre les grandes questions de la destinée humaine et de l'organisation sociale, qui seront examinées en elles-mêmes dans la seconde partie de ce livre.

Ce fut sur l'ordre formel de Gabriel que Mohammed se décida à communiquer tout d'abord la révélation à quelques personnes de son entourage. Il chargea 'Alî de les inviter à un repas, et celui-ci, dans la tradition, raconte : « J'invitai, en son nom, quarante hommes (un de plus ou de moins), entre autres ses oncles maternels Abû Tâlib, Hamza, al-Abbâs et Abû Lahab. Quand ils furent assemblés, il me dit d'apporter le repas que j'avais préparé pour eux, ce que je fis. Dès que je l'eus servi, l'envoyé d'Allah prit un quartier de viande, le mit en morceaux avec ses dents, et posa ceux-ci sur les bords du plat. « Prenez, leur dit-il, au nom d'Allah ! » Et les gens mangèrent jusqu'à n'avoir plus besoin de rien. Je ne voyais que la place de leurs mains, mais par le Dieu qui tient en sa main l'âme de 'Alî, chaque homme avait mangé autant que ce que j'avais apporté pour tous. Donne-leur à boire, me dit-il ; et j'apportai ce gobelet. Ils y burent jusqu'à être tous désaltérés, et par Allah, chaque homme en but autant à lui seul. Quand le Prophète voulut les haranguer, Abû Lahab se dépêcha de parler : « D'abord, votre camarade vous a ensorcelés. » Et les gens se séparèrent, sans que le Prophète ait pu leur parler [ccxv].

C'est là un très intéressant exemple des documents qui ont été forgés dans les milieux chi'ites du IXe siècle. Il confère dès les premiers jours P078 de la mission de Mohammed une place d'honneur à 'Alî, son héritier présomptif. Il se classe dans la série des miracles que le Prophète accomplit à l'imitation de Jésus : le démarquage des Noces de Cana et de la Cène est évident. Et comme il contient quelques touches un peu violentes, le cri d'Abû Lahab vient donner une dernière note comique ; on croirait entendre Lucrèce Borgia : « Messeigneurs, vous êtes tous empoisonnés [ccxvi] ! »

La tradition rapporte des versions romancées des premières réunions convoquées par Mohammed [ccxvii]. « Le Prophète monta un jour sur aç-Çafâ et poussa le cri d'appel : ô compagnons ! Et les Quraïchites s'assemblèrent autour de lui, en disant : Qu'as-tu donc ? — Que penseriez-vous si je vous annonçais que l'ennemi vous arrive ce matin ou ce soir ? Me croiriez-Vous ? — Certainement ! — Eh bien ! je vous avertis que vous êtes devant un châtiment terrible ! — Va-t'en au diable, lui cria son oncle Abû Lahab, est-ce pour cela que tu nous a convoqués [ccxviii] ? »

Une tradition montre Abû Lahab, qui suit Mohammed dans les assemblées, où celui-ci cherche à répandre sa foi, dans les foires de 'Ukaz, de Madjanna, de Dhû'l-Madjâz, et dans les cérémonies du *hadjdj*. Mohammed montre aux Arabes qu'en croyant à la révélation et en Allah Unique ils gagneront à la fois la puissance en ce monde et le paradis dans l'autre. Abû Lahab leur crie « Ne l'écoutez pas ! C'est un Sabéen menteur [ccxix] ! »

La tradition lui a attribué plusieurs autres mauvais procédés envers son neveu : il lui aurait jeté des ordures tandis qu'il s'acquittait de la Prière devant la Ka'ba [ccxx] ; si bien qu'un jour, 'Uqba b. abî Mu'ît l'aurait étranglé si Abû Bakr n'était intervenu [ccxxi]. La sourate 111, qui est peut-être postérieure

à la bataille de Badr, lui crie : « Arrière, les mains d'Abû Lahab, arrière ! Il rôtira en un feu flambant et sa femme (sœur d'Abû Sufyân) y apportera du bois, ayant au cou une corde de fibre. » On le fait mourir de colère après la bataille de Badr ; mais une tradition ne note sa mort qu'en 630 [ccxxii].

Tandis que la masse des Quraïchites manifestaient leur résistance et leur hostilité à la prédication de Mohammed, il réunissait néanmoins un petit groupe d'adeptes dévoués. On ne saurait en préciser le nombre, ni déterminer exactement l'heure où ils se donnèrent tout entiers au Prophète ; il convient de citer les noms de ceux qui ont contribué au succès de l'Islam.

La première place, sans aucun doute, appartient à Khadîdja, la femme pour laquelle Mohammed conserva un fidèle et tendre souvenir ; cet honneur ne gêne aucun des partis qui se disputèrent le pouvoir sur la communauté musulmane à l'époque où se forme la tradition. Celle-ci n'hésite pas à donner le second rang à 'Alî, à Abû Bakr ou à Zaïd b. Harîtha. P079 'Alî, fils d'Abû Tâlib, qui fut l'oncle et le protecteur de Mohammed, avait grandi dans la maison de Khadîdja et avait épousé sa fille Fâtima ; il devint l'un des premiers fidèles du Prophète [ccxxiii].

Une tradition 'alide prend à partie, sans le nommer, Abû Bakr et son glorieux surnom : « J'ai entendu 'Alî qui disait : Je suis le serviteur d'Allah, et le très véridique supérieur *aç-çiddîq al-akbar* ; qui l'a prétendu après moi est menteur et forgeur d'histoire. J'ai fait la Prière avec l'Envoyé d'Allah sept années avant les autres », ce qui est vraiment un peu gros. Une autre tradition met en scène un Bédouin, qui, venant contempler la Ka'ba, y trouve trois personnes qui y font inclinaisons et prosternations ; al-'Abbâs lui apprend que ce sont Mohammed, 'Alî « tout jeune garçon », *ghulâm*, et Khadîdja [ccxxiv].

Abû Bakr fut l'un des premiers adeptes de Mohammed et il en resta le plus fidèle et le plus dévoué. 'Abdallâh b. 'Othmân Abû Quhâfa est connu par sa *Kunya* Abû Bakr, qui paraît signifier « père d'un jeune chamelon », et que par un pieux contresens, on traduit par « père de la vierge », c'est-à-dire 'Aïcha. C'était, dit-on, un commerçant aisé, dont la vie est ignorée avant sa conversion. De deux ou trois ans plus âgé que Mohammed [ccxxv], il est représenté par la tradition comme animé d'une confiance sans bornes envers le Prophète, et c'est

ainsi que dans une circonstance que l'on rappellera plus loin, il mérita le surnom d'Aç-Çiddîq, le très fidèle. On lui attribue une solide raison et un tempérament pondéré qui lui permit mainte fois de faire équilibre aux impulsions romantiques de Mohammed. Après avoir vécu dans son ombre, il lui succéda, à sa mort, pour le plus grand bien de la communauté musulmane. Il y représentait un parti moyen et conciliant qui fut capable de dominer les querelles personnelles et tribales. Sa fille 'Âïcha, épouse préférée de Mohammed, ne put que favoriser l'autorité de son père, et mettre à son service l'esprit d'intrigue qu'elle manifesta plus tard [ccxxvi]. Des traditions placent la conversion d'Abû Bakr après celle de Bilâl, et même « il y en eut plus de cinquante avant lui ; mais il fut le plus considérable » [ccxxvii].

On classe Zaïd b. Harîtha premier, ou bien second après 'Alî. C'était un esclave de Khadîdja, affranchi par Mohammed. P080 On retrouvera son nom dans le Coran à propos du mariage de sa femme Zaïnab avec le Prophète. Il prit une part active aux expéditions militaires des musulmans et il mourut en 630 dans celle de Mû'ta, dont il avait le commandement. Des traditions semblent avoir insisté sur l'amitié qui le liait à Mohammed, afin de minimiser celle qu'il témoignait à 'Alî.

Puis se convertirent des personnages qui ont fait partie de l'entourage du Prophète durant sa vie : Sa'd b. abî Waqqâç, qui était le neveu d'Amina, la mère de Mohammed ; 'Othmân b. 'Affân, petit-fils de 'Abd al-Muttalib, gendre du Prophète et futur calife ; Az-Zubaïr b. al-'Awwâm, neveu de Khadîdja et cousin de Mohammed ; Talha b. 'Ubaïdallâh ; 'Abd ar-Rahmân b. 'Auf, etc. [ccxxviii].

La tradition fait mourir au moment même où Mohammed commence sa prédication l'homme qui semble avoir eu une si heureuse influence sur l'évolution de sa pensée, Waraqa b. Naufal.

La tradition cite les noms de plusieurs affranchis qui s'attachèrent au Prophète, non seulement par réaction contre leurs anciens maîtres païens, mais surtout parce qu'ils étaient étrangers et pour la plupart chrétiens ou judéo-chrétiens. Le plus connu est un Abyssin, Bilâl b. Rabâh, qui, racheté et affranchi par Abû Bakr, fut le premier muezzin de l'Islam [ccxxix]. On connaît deux Iraniens, le fils d'un Iranien et d'une Abyssine, un Nubien, etc. Tous étaient de jeunes hommes et leur ori-

gine ne contribuait pas à l'autorité sociale de Mohammed. Les Quraïchites s'empressaient à le constater. Le Coran leur fait exprimer les sentiments que cette attitude leur inspirait : « Nous voyons bien que tu n'es qu'un être humain comme nous ; nous voyons que tu n'es suivi que par les plus vils d'entre nous. »

Mais, ainsi que l'a souligné récemment Watt, l'accueil fait à ces hommes impliquait de la part de Mohammed une attitude morale-sociale anti-aristocratique — sur laquelle on reviendra — et, réciproquement, cette attitude contribuait au succès de la Prédication même religieuse dans les milieux étrangers ou hostiles à la caste dominante.

Il semble que Mohammed inspiré ait désormais trois existences sans parler de sa vie domestique : il a sa vie mystique, P081 intime, et ses pratiques personnelles de piété ; il est en communauté constante avec le petit groupe de ses adeptes, auxquels il enseigne les versets de la vérité et de la foi, et avec lesquels il accomplit les prières rituelles ; il a enfin une vie extérieure, durant laquelle il se mêle, autour de la Ka'ba et particulièrement dans le *hidjr* à la foule des Mekkois qui font les tournées et se livrent à leurs pratiques idolâtres. Il fait plus que se mêler à eux : il les accompagne dans leurs tournées, il baise comme eux la Pierre Noire et il boit pieusement l'eau de Zemzem ; c'est seulement dans son cœur qu'il se sépare d'eux par son intention, *niya*, qui dirige tous ses actes vers la face d'Allah. Il profite de ces cérémonies qui le lient si clairement à la société des Quraïchites pour leur prêcher les avertissements que la révélation lance si violemment aux insouciants qui ne s'intéressent qu'aux jouissances d'ici-bas et qui ne soupçonnent point la proche venue de l'heure où elles se transformeront en angoisses et en châtiments.

J'imagine ainsi deux séries de versets, les uns à l'usage des fidèles, les autres plus particulièrement destinés aux incroyants et propres à les troubler et à les convaincre.

La tradition veut que les Quraïchites ne se soient pas contentés de fermer les oreilles à la prédication ; ils font taire Mohammed, et l'insultent. Son oncle, Abû Lahab, est le plus farouche de tous. Il est bon, d'ailleurs, de préparer sa juste mort, qu'on verra plus loin.

Il n'est cependant pas vraisemblable que ces mauvais procédés aient détourné Mohammed de participer à la '*umra* traditionnelle de *radjab*, aux ré-

unions de ‘Arafa, de Mozdalifa et de Minâ. « Prie ton maître et égorge » lui dit Allah [ccxxx].

La prédication ne se présentait pas avec la rigidité de méthode que Hirschfeld a cru y trouver ; elle ne se perdait pas néanmoins en divagations, et l’on peut suivre l’indication de l’annaliste qui reconnaît trois directions à la prédication première du Prophète : attendre et craindre un châtiment divin dont la nature se précisera plus tard ; croire en Allah Unique et Créateur et renoncer au culte des faux dieux ; lui obéir et lui témoigner de la reconnaissance pour ses bienfaits [ccxxxi]. Le sentiment qui anime alors l’âme ardente de Mohammed est la crainte que la colère d’Allah ne descende sur son peuple. Il est hanté d’apocalypses [ccxxxii].

P082 Il est ainsi, avant toute chose, un avertisseur, à la ressemblance des grands prophètes d’Israël, Jérémie, Ézéchiel et Isaïe. Il semble qu’il en soit l’imitateur ; mais sa position est différente. Les prophètes d’Israël rappelaient le peuple juif à la soumission envers un Dieu qui s’était déjà révélé et qui avait édicté sa Loi. Mohammed apporte à la fois un avertissement et une doctrine. Aussi, quand le Coran tracera les lignes de l’histoire universelle, il donnera pour prédécesseurs à Mohammed les grands interprètes de la parole divine, Abraham, Moïse, Jésus et quelques moindres figures. Mohammed a dépouillé bientôt son manteau d’avertisseur pour devenir l’initiateur d’une Loi qui va enserrer la vie entière du croyant. Loin de s’isoler, comme d’autres, dans un mysticisme qui ne profiterait qu’à lui-même, il a propagé une croyance organisée et une règle de vie [ccxxxiii].

Le Coran qualifie Mohammed par trois mots qui semblent lui convenir sans distinction : *nâdhir*, *rasûl*, *nabî*. *Nâdhir* est un terme judéo-araméen, qui a aussi un sens arabe : il fait apparaître nettement Mohammed dans son rôle d’annonciateur d’un châtiment matériel semblable à celui qui a détruit les anciens peuples [ccxxxiv]. « Lève-toi et avertis ! » crie-t-il à Mohammed. « Tu es là seulement pour avertir qui craint [ccxxxv]. » Or le Prophète a vite appris que Dieu n’a châtié un peuple qu’après l’avoir averti, celui de Noé par exemple [ccxxxvi].

Les Quraïchites prétendent n’être point rebelles à tout avertissement, mais il faudrait qu’il leur vînt d’un homme considérable dans les deux cités (Mekke et Tâïf) ; ils ne peuvent reconnaître un envoyé divin en cet homme

« qui mange ce qu'ils mangent, et qui se promène dans les souqs ». C'est une question de prestige, dit Tor Andrae [ccxxxvii]. Ils voudraient que l'Envoyé fût un ange... Mais tous les Envoyés ont dit : « Nous ne sommes que des êtres humains comme vous [ccxxxviii]. »

Mohammed maintient sa modeste posture quand le Coran fait dire à Noé : « Je ne vous dis point que je possède les secrets d'Allah ; je ne sais point l'inconnaissable et je ne dis point que je suis un ange. » Et le Coran déclare que les Envoyés d'Allah ont eu des épouses et une postérité [ccxxxix]. Celse protestait que Jésus, humble et ignorant, n'avait pas pu incarner Dieu ; Origène lui répondit que le succès de sa prédication n'en était que plus merveilleux [ccxl].

Mais Mohammed n'est pas seulement l'avertisseur des désastres ; en diffusant la révélation, il apporte la bonne nouvelle, *buchrâ*, *evangelion*. « Nous t'avons envoyé avec la Vérité en porteur de la bonne nouvelle et en avertisseur [ccxli]. »

Il n'est point surprenant qu'à Médine ce rapprochement avec l'Evangile se soit précisé « ... une aide d'Allah, une victoire prochaine ; et annonce la bonne nouvelle aux croyants. O vous qui croyez, soyez les aides *ançâr* d'Allah, ainsi qu'a dit Jésus, fils de Marie, aux apôtres : P083 Qui sont mes aides pour Allah ? — Nous sommes les aides d'Allah, dirent les apôtres. » On retrouvera plus loin cette influence de Jésus sur Mohammed. Elle a inspiré ce mot à un historien : « Mohammed devait comprendre la mission de Jésus comme une préparation à la sienne, ou bien devenir un père de l'Église [ccxlii]. »

Après une apparition dans des versets de la première période de la révélation, le mot *rasûl*, l'Envoyé, est courant dans les versets de la seconde et de la troisième pour qualifier les anciens prophètes, dont Mohammed est le successeur : Noé, Moïse, Hûd, Çâlilz, etc. sont *rasûl*. Enfin, un verset de la fin de la révélation mekkoise, 7, 158, apporte la formule définitive : « Croyez en Allah et en son Envoyé *rasûl*. » Mais les Juifs protestent qu'il n'y a pas d'Envoyé après Moïse, ni d'Écriture après la Tora, Le Coran répond : « Nous avons fait descendre sur toi l'Écriture avec la Vérité, *haqq*, pour confirmer ce qui de l'Écriture a été connu auparavant et pour le rendre évident [ccxliii]. » Mohammed est dit désormais *rasûl Allah* et son nom est sans cesse uni à celui de son maître : « Obéissez à Allah et à son Envoyé [ccxliv]. » « Quiconque s'oppose à Allah et à son Envoyé, pour lui le feu de la Géhenne où il sera éternellement. » Dans les parties les plus christologiques des Évangiles, Jésus ne s'est point aussi complètement uni au Père.

Enfin, le titre habituel est *an-nabî*, le Prophète, mot emprunté à l'hébreu ou à l'araméen, donc judéo-chrétien. Dans le Coran, *an-nabâ* est la grande nouvelle, la révélation. Les anciens prophètes sont dits *nabiyûn* ou *anbiyâ*' [ccxlv]. Ils sont les pieux *çâlihûn* ; à Abraham, « nous avons annoncé l'heureuse nouvelle d'Isaac, prophète d'entre les pieux ». Et le Coran ap-

pelle *nabî* Jésus, Abraham, Isaac et Jacob, Moïse, Aaron, Ismaêl, Idris. Tous ont été insultés par les Incroyants [ccxlvi].

A la fin de la révélation mekkoise et à Médine, le Coran appelle indifféremment Mohammed Envoyé, *rasûl*, ou bien Prophète, *nabî*, et lui applique même les deux titres ensemble. Mais alors qu'il dit « Allah et son Envoyé », *rasûluhu*, il ne dit jamais « son Prophète ». *An-nabî* est le terme par lequel des poètes se sont adressés au Prophète.

La doctrine musulmane, influencée sans doute par la formule coranique « Allah et son Envoyé », tend à donner à ce mot une valeur supérieure à celle de prophète. Un auteur dit que le *rasûl* est un *nabî* qui a appporté une Écriture, tel Moïse ; et que le *nabî* est celui qui prophétise, sans avoir d'Écriture, tel Josué. Suivant un autre auteur, le *rasûl* est celui auquel a été révélée une Écriture ou bien auquel est apparu un ange, et le *nabî* est celui qu'Allah charge de l'application des lois ou bien qui suit un *rasûl*. Tout *rasûl* est *nabî*, mais non l'inverse. Mohammed est, à la fois, Envoyé et Prophète. Il y a eu cent vingt-quatre mille *nabî* et trois cent treize *rasûl*.

Enfin, Mohammed est appelé dans le Coran, *munâdin*, celui qui appelle, convoque, donc « avertisseur » « Notre Maître, nous avons entendu un appelant *munâdiyan* qui nous appelait à la Foi *Imân*. » D'autres mots sont accolés au sien comme épithètes : *mudhakkir* « qui fait répéter le nom d'Allah » ; *bâçir* « clairvoyant » ; *dâ'î* « qui appelle » ; *khalîfa* « suppléant d'Allah ». Il est si proche de Lui que l'épithète divine *Karîm* « généreux, noble », lui est appliquée. Derrière cette petite querelle de mots, on retrouve le sentiment même de Mohammed. Il s'est vu le successeur P074 de Moïse pour confirmer la Loi. Il a été convaincu d'être le continuateur immédiat de Jésus pour apporter aux hommes de nouvelles règles de vie sociale.

L'une des preuves bien visibles de sa mission céleste est qu'il ne demande point de salaire, comme ces devins qui prétendent connaître les secrets du ciel et qui les vendent, ou ces prêtres qui vivent des offrandes des fidèles. Le Coran le répète sous diverses formes : « Je ne réclame point de vous des ressources ; je ne demande pas que vous me nourrissiez ; Allah y pourvoit. » Les anciens prophètes l'ont dit déjà : « Mes gens, suivez les Envoyés *mursalîn* ; suivez qui ne vous demande point de salaire. Ceux-là sont les biens dirigés. » Et ce verset a une résonance évangélique : « Cela est ce que Dieu évangélise, *yubachchiru*, à ses serviteurs qui ont la foi et qui font des actes pieux. Dis : je ne vous demande point pour cela d'autre salaire que l'amour pour les proches [ccxlvii]. » C'est aussi l'affirmation des grands prophètes juifs [ccxlviii]. Et Jésus donnant à ses disciples le pouvoir de guérir les

malades et les possédés et de ressusciter les morts ajoute : « Vous l'avez reçu gratuitement : donnez-le gratuitement [ccxlix]. »

L'affaire des « grues » gharâniq. — La prédication de Mohammed était suivie par un petit nombre d'adeptes enthousiastes et fidèles ; mais la masse des Quraïchites s'en détournait avec colère et mépris. On ne cessait de le railler et de l'insulter. Il en ressentait une peine profonde, car il ne comprenait pas que ses compatriotes ne fussent point prêts à croire à ce qu'il savait être la Vérité. La doctrine du Coran, telle qu'elle apparaissait dans ses grandes lignes, n'était point fort éloignée de la croyance d'un Mekkois du vile siècle, et Mohammed, de son propre instinct, conservait à sa ville natale tous les privilèges de son culte.

Toutes les populations commerçantes, celles de l'antiquité sémitique et classique, comme celles du moyen âge, ont placé sous la protection divine leurs entrepôts et surtout leurs foires. Les caravanes des Quraïchites circulaient vers la Syrie, l'Iraq et le Yémen, sous la garde des divinités de la Ka'ba ; de grandes assemblées commerciales se tenaient dans ses environs chaque année et se terminaient, aux portes P085 de Mekke, par de larges cérémonies religieuses. Il y avait là des coutumes cultuelles, dont les Quraïchites n'auraient pu accepter qu'elles fussent attaquées. Or Mohammed sentait comme eux, et, suivant une sorte de loi historique, il était ardent à changer le dogme et soucieux de conserver les rites. Le Coran déclarait dans ses premiers versets qu'Allah était le protecteur des caravanes mekkoises. Les commerçants quraïchites ont mis quinze ans à s'en convaincre. Les premières causes de leur opposition à la prédication de Mohammed restent obscures. Mais la rupture une fois consommée, les événements ont peu à peu accru les raisons de se haïr.

Dans une page précédente, j'ai exprimé timidement l'idée que l'Arabie préislamique n'était point normalement polythéiste, car elle ne connaissait que le dieu tribal unique. Elle ne devenait polythéiste que par les unions divines qu'elle honorait dans certains grands temples qui assemblaient plusieurs divinités tribales autour d'une divinité illustre. Les plus anciennes sourates du Coran proclament la ruine des faux dieux, mais ne s'attaquent point aux associateurs, *mu-*

chrikûn, aux polythéistes. Le culte de la Ka‘ba est polythéiste, et l’on ne peut se dispenser d’y retrouver, non sans quelque surprise, une combinaison de divinités qui était connue en Proche-Orient et qui était déjà apparue, dès une lointaine époque, par exemple à Ugarit (Ras-Chamra), sous une forme identique à celle de la Ka‘ba : Baal y était entouré de trois déesses, Pedrya, Taliya et Arsiya qui, malgré leur appellation de bint, paraissent bien avoir été ses femmes plutôt que ses filles. On trouve fort loin, jusqu’au Bellérophon de Nîmes, de tels groupements, autour d’un grand dieu, de trois divinités féminines [ccl].

Si l’on en croit le Coran, les Quraïchites considéraient les trois déesses de la Ka‘ba comme les filles d’Allah ; après avoir protesté qu’Allah n’a point pour fils ‘Uzaïr ou Jésus, comme disent les Juifs ou les Chrétiens, le Coran dit : « Avez-vous considéré al-Lât et al‘Ozzâ, et al-Manât la troisième, l’autre ? Est-ce pour vous le masculin, et pour Lui, le féminin [ccli] ? »

C’est autour de ces versets qu’un incident qui ne peut être purement légendaire est raconté par les annalistes P086 arabes. On peut résumer ainsi le récit de Tabarî [cclii] : « L’Envoyé d’Allah voyait ses gens se détourner de lui, et il était affligé de l’éloignement qu’ils témoignaient pour ce qu’il avait reçu d’Allah. Il souhaitait recevoir de Lui quelque chose qui permît un rapprochement entre lui et son peuple. » Comme il venait de réciter le verset *53*, 19 sur les trois déesses, « Satan mit sur sa langue ce qu’il avait au fond de sa pensée et qu’il souhaitait qu’il advînt pour son peuple : « ces *gharâniq* suprêmes, dont l’intercession est à espérer ». D’où grande joie des Quraïchites, adhésion confiante des Croyants, prosternation *sudjûd* générale devant la Ka‘ba. « Allah, plein de bonté pour son Envoyé, lui révéla que même aventure était arrivée avant lui à d’autres prophètes... » Dans un verset de la période mekkoise, qui apparaît ici dans le récit de Tabarî, plus étrangement encore que dans le Coran : « Nous n’avons envoyé avant toi ni Envoyé, ni Prophète, sans que, quand il souhaitait quelque chose, Satan ne le lui ait fait exprimer. Allah efface ce qu’envoie Satan, puis Allah redresse ses Signes. » Il fit donc rétablir par Mohammed le véritable texte : « Ce ne sont là que des noms dont vous les avez appelés, vous et vos pères [ccliii]. » Gabriel vint reprocher à Mohammed d’avoir récité autre chose que ce qu’il lui avait dit, et « le Prophète eut grande crainte d’Allah [ccliv] ».

Cette histoire, tenue pour authentique par les auteurs arabes, a été discutée par des islamisants européens, qui y ont vu une rupture invraisemblable de la pensée religieuse de Mohammed. Il n'y a point lieu d'insister sur leur méprise.

On notera, dans une autre page, que les trois filles d'Allah se confondent avec les anges dans les versets où il est fait serment par le nom de personnages féminins inconnus. Le v. 28 de la sourate *53* après ceux qui concernent les *gharâniq*, dit : « Ceux qui ne croient point en l'autre vie, ils appellent les anges de noms féminins. » Et la tradition sait bien que les Quraïchites juraient par le nom des trois déesses : « Quiconque jure et dit dans son serment : par al-Lât et par al'Ozzâ !, qu'il dise : il n'y a de dieu qu'Allah... » On se demande si l'on ne retrouve pas encore une allusion aux trois déesses dans ce hadîth : « Répète : il n'y a de dieu qu'Allah trois fois, souffle à ta gauche trois fois, prononce P087 la conjuration sur Satan... [cclv]. » Mais on avertit trois fois le serpent-djinn avant de le tuer !

« *Gharâniq* » est exactement « grues », ce qui fait penser aux oiseaux d'Ibycos et au « Taureau aux trois grues » celte, probablement apparenté au Tarvos *Trigaranos* étrusco-ligure [cclvi]. Des historiens ont trouvé plus noble de dire « hérons, oiseaux d'eau », ce qui n'est pas révolutionnaire ; d'autres ont dit « beaux jeunes gens », ce qui est un non-sens : les ailes blanches des grues flottant au ciel pur du Hedjaz soutiennent fort bien les apparitions mystérieuses qui hantaient l'esprit des Arabes ; les djinns prenaient des formes d'oiseaux [cclvii].

Allah a donc un instant permis à Satan d'égarer son Envoyé ; mais il l'a bientôt remis sur le droit chemin de la Vérité. Un verset médinois dit : « N'était la faveur d'Allah envers toi et sa grâce, un clan d'entre eux prétendrait t'égarer ; mais Allah fait descendre sur toi l'Écriture et la Sagesse [cclviii]. » Il est vraisemblable que Mohammed, comme ses premiers adeptes, avait conservé de la vénération pour les trois divinités de la Ka'ba ; ceux-ci les invoquaient dans leurs serments. Allah était seulement le grand dieu, comme Yahveh dans Jérémie, *8*, 6 [cclix]. Il n'est point interdit à l'historien moderne de se souvenir que les Quraïchites avaient intérêt à maintenir le culte des trois déesses à la Ka'ba : al-Lât et Manât avaient dans leurs tribus d'origine leur sanctuaire particulier, et en renonçant à les vénérer à la Ka'ba, on perdait la fructueuse présence des pèlerins et on s'exposait au relâ-

chement ou à la rupture des liens qui les unissaient à de puissantes tribus du Hedjâz.

Ainsi, tandis que des versets de la même époque que la sourate *53* insistent sur l'absolue unicité d'Allah [cclx], Allah unique n'en reste pas moins étroitement uni à la Ka'ba. La sourate *106* assure aux Quraïchites « les caravanes d'hiver et d'été, qu'ils adorent le Maître de cette Maison, lui qui les nourrit dans la faim et les garantit de la peur ». C'est « ton maître » dit la sourate *105*, qui a anéanti « les compagnons de l'éléphant » : car le territoire sacré de Mekke, le *haram*, est intangible : on dirait, s'il était moins aride, le *himâ* d'Allah [cclxi]. La notion du dieu tribal des Quraïchites n'est point effacée ; le culte de sa Maison est inébranlé.

P088 *Nature de la prédication première*. — Si l'on était assuré que c'était à ce moment de la révélation qu'il convient de placer la sourate *73* et aussi la sourate *74* qui toutes deux sont introduites par la formule de l'enveloppement auquel Mohammed se soumettait durant les crises d'extase, on y trouverait déjà toute la doctrine sur les prescriptions rituelles, sur les devoirs des hommes, sur le jugement dernier, sur les peines de l'enfer. On en daterait la première apparition d'une formule caractéristique : Il n'y a de Dieu que Lui, *lâ ilaha illâ huwa*, ainsi que l'épithète de *wakîl*, « gardien des comptes », appliquée à Allah.

Quoi qu'il en soit, la force de la justice divine est affirmée par la sourate *82*. Les actions des hommes sont recueillies par des « anges écrivains », et elles vaudront seules, au jour où une âme ne possédera rien en faveur d'une (autre) âme, et l'ordre *amr*, ce jour-là, sera à Allah. « Qui fait un atome de bien, le verra ; qui fait un atome de mal, le verra [cclxii]. »

Les anciennes sourates du Coran recommandent aussi une réforme morale et sociale, qui, pour n'avoir point la valeur de la *métanoia* chrétienne, n'en a pas moins une resonance évangélique. Il serait imprudent de suivre ici Grimme [cclxiii], tout intéressant qu'il soit, et de dresser, comme lui, Mohammed en socialiste révolutionnaire. Mais il conviendra de réunir à d'autres ses premiers efforts pour convaincre les riches de renoncer à leur avidité et pour effacer les inégalités de la

condition humaine. Le Coran menace et la sourate *104* crie : malheur « à ceux qui amassent du bien, et qui le comptent, et qui s'imaginent qu'il les rendra éternels ». Et ailleurs, s'adressant à l'oncle honni : « Coupées, les deux mains d'Abû Lahab ! coupé lui-même ! Il ne s'est point enrichi de son bien, et de ce qu'il a gagné. Voici la fournaise ! » « Je lui ai donné un large bien, et des fils pour témoins. Je lui ai donné pleine aisance, et il veut que je l'accroisse encore ! Certes non ! » Voici un programme d'assistance : « Libérer un captif, nourrir en un jour de disette un orphelin votre parent, ou bien un pauvre misérable. » Les islamisants insistent sur les versets de l'aveugle : « Il a froncé le sourcil et s'est détourné. C'est que l'aveugle venait vers lui... [cclxiv]. » C'est que, la critique s'est divertie à le constater, ce pauvre aveugle-type de la tradition musulmane, Ibn Umm Maktûm, P089 appartenait à l'une des plus riches familles de Mekke [cclxv].

Il y aurait enfin à distinguer ce qu'il y a de personnel à Mohammed dans le souci que le Coran prend de l'orphelin. La tradition a reconnu en lui le jeune Mohammed, auquel Allah dit plus tard : « Ne t'a-t-il point trouvé orphelin, puis enrichi d'un foyer ? Ne t'a-t-il point trouvé égaré, puis mis dans la bonne voie ? Ne t'a-t-il point trouvé pauvre et ne t'a-t-il point enrichi [cclxvi] ? »

Quoi qu'il en soit, c'est à un conseil de générosité que le Coran revient en redisant l'inutilité des richesses au Jour du Jugement : « Ils disent : nos pères furent les premiers. Dis : les premiers seront les derniers ; ils seront rassemblés en un jour dont la date est fixée [cclxvii]. » Et cela rend un son chrétien.

Le Coran recommande la pureté ; il montre que les biens de ce monde sont une souillure. Il conseille de fréquenter « ceux qui implorent leur maître le matin et le soir, cherchant sa face : ne détourne point d'eux tes regards pour rechercher la parure de la vie de ce monde... [cclxviii]. »

Le milieu quraïchite restait hostile et Mohammed en élevait sa plainte vers Dieu. C'est lui qui parle, par la voie de Noé : « Il dit : mon maître, j'appelle mon peuple nuit et jour ; et mon appel ne fait qu'accélérer leur fuite. Toutes les fois que je les appelle pour que tu leur pardonnes, ils mettent leurs doigts dans leurs oreilles. Ils se drapent dans leurs vêtements. » « Ils sont entêtés et pleins d'orgueil. »

Allah console son Prophète : « Ton maître ne t'a point quitté et ne t'est point hostile. » Et Allah lui rappelle le réconfort durable qu'il a reçu de lui : « N'avons-nous point dilaté ta poitrine ? N'avons-nous pas déposé loin de toi ton fardeau ? » Je rappelle que la tradition a trouvé dans ces deux phrases, qui semblent claires, une allusion à l'intervention des deux anges qui lui ont lavé le cœur, soit dans son enfance, soit durant sa retraite sur le mont Hîra, soit aussitôt après la révélation [cclxix].

Le Coran, par les consolations qu'il apporte au Prophète, renseigne sur les attaques dont il est l'objet : on l'accuse d'être un menteur, d'être possédé, devin ou poète [cclxx]. Dans une société où l'on est fier d'avoir des fils, Mohammed est insulté du nom d'*abtar*, « sans postérité ». « Celui qui te haïra sera *abtar*. » Et un verset médinois tardif dit enfin : « Mohammed [P090] n'est point le père de l'un de vos hommes, mais l'Envoyé d'Allah et le sceau des prophètes. » Ce verset met en face du mystère familial, dont il est parlé dans une autre page. Les explications des commentaires sont nulles [cclxxi]. C'est durant cette période ancienne de la révélation que le Coran donne à Allah le nom d'ar-Rahmân qui soulève les protestations des Quraïchites, et aussi qu'il associe l'Esprit *rûh* à l'assemblée des anges [cclxxii]. Ces deux questions sont examinées dans une autre page.

Le refuge abyssin. — Vers 615, les Quraïchites semblent s'être montrés assez violemment hostiles envers les adeptes de Mohammed pour que celui-ci ait cru bon de chercher à l'étranger un appui et un refuge pour certains d'entre eux. C'est l'Abyssinie vers laquelle il se tourne, et selon la tradition, le Nadjâchî accueillit avec grande considération les musulmans et le message de Mohammed qu'ils lui apportaient. On peut douter que l'entente religieuse ait été aussi complète que celui-ci l'espérait. Le judéo-christianisme, qui inspirait certains versets du Coran, était d'origine nestorienne, alors que les Abyssins étaient monophysites ; je citerai plus loin le verset qui montre le Prophète sympathique aux Perses, protecteurs du nestorianisme contre les Byzantins monophysites. Du moins, les musulmans furent bien traités [cclxxiii]. La première émigration comprenait onze hommes et quatre femmes, notamment 'Othmân et sa femme Ruqaya, fille du Prophète [cclxxiv].

Voici une version ancienne de la seconde émigration [cclxxv] : « A celle-ci, il y eut soixante-dix hommes, non compris leurs femmes et leurs fils. » Quand les Quraïchites en furent informés, ils envoyèrent ‘Amr b. al-’Âç et ‘Ammâra b. al-Walîd al-Makhzûmî au Nadjâchî avec des cadeaux ; ils lui demandaient de leur renvoyer les Compagnons du Prophète qui étaient venus chez lui. « Ce sont des bandits de notre peuple qui ont abandonné notre religion et qui prétendent que nos pères professaient des erreurs ; ils insultent nos dieux. Si nous les laissons faire avec leurs opinions, nous ne sommes pas assurés qu’ils ne corrompront pas ta foi. » Le Nadjâchî fit venir Dja‘far et le questionna sur les dires de ‘Amr et de ‘Ammâra. « Ces gens-là, dit Dja‘far, suivent la P091 pire religion : ils adorent les pierres, visitent les idoles, rompent les liens du sang, pratiquent l’injustice et permettent les choses interdites. Or, Dieu a envoyé comme prophète l’un des plus nobles d’entre eux par le rang, la race et le cœur, qui, au nom de Dieu, ordonne d’abandonner le culte des idoles, de renoncer aux injustices et aux choses interdites, d’agir selon la vérité, et de n’adorer que Lui. » A ces mots, le Nadjâchî rendit les cadeaux à ‘Amr et à ‘Ammâra et leur dit : « Vais-je renvoyer des gens qui sont sous ma protection, dans la vérité, alors que vous êtes dans le néant ? » Dja‘far récita au Nadjâchî la sourate *19*, et toute la cour pleura, les évêques comme les autres. Et Dja‘far montra que les musulmans croient que le Messîh est l’Esprit *rûh* et le Verbe *kalîma* de Dieu, qu’il a fait entrer dans la Vierge Immaculée. » Le récit se termine par les horribles aventures des deux envoyés des Quraïchites.

Un troisième groupe de quatre-vingt-deux émigrants aurait suivi plus tard les premiers [cclxxvi]. Des émigrants en Abyssinie seraient rentrés à Mekke après l’incident des *gharâniq* qui semblait y avoir rétabli la paix. Parvenus dans le voisinage de la ville, ils auraient été prévenus par des Kinâna que l’accord ne s’était nullement établi entre Mohammed et les Quraïchites. Ils rentrèrent pourtant chez eux, soit en cachette, soit grâce à la protection *djawâr* d’un Mekkois ; seul, ‘Abdallâh b. Mas‘ûd serait retourné en Abyssinie [cclxxvii].

Il convient de ne point exagérer l’influence que ces contacts peuvent avoir eue sur le développement de la pensée chrétienne dans l’esprit du Prophète ; depuis longtemps, les Quraïchites étaient en relations commerciales et culturelles avec les Abyssins [cclxxviii].

Une tradition va jusqu'à prétendre que le Nadjâchî se convertit à l'Islam. Du moins, les musulmans vécurent en paix sous sa protection. Quelques-uns d'entre eux rentrèrent après l'hégire ; certains combattirent à Badr ; d'autres ne rejoignirent le Prophète qu'à Khaïbar.

Nöldeke a émis, très justement, des doutes sur l'authenticité de la mission de 'Amr b. al'Aç : il allait en Abyssinie, selon sa coutume, en expédition commerciale, et après l'échec du Fossé, il n'y retourna plus ; il avait compris où P092 était la victoire. D'une façon générale, Nöldeke récuse les souvenirs si nets que 'Âïcha rapportait à Médine sur des événements de son enfance ; elle était habile aux arrangements [cclxxix].

La piété des adeptes de Mohammed se manifesta dès le début sous deux formes qui sont restées intactes dans l'Islam : ils accomplissaient avec les incroyants les cérémonies traditionnelles, *tawâf*, autour de la Ka'ba, prière à la Pierre Noire et au *maqâm*, pèlerinages, etc., en détachant leur pensée des faux dieux et en la consacrant tout entière à Allah ; d'autre part, ils s'assemblaient en quelque lieu sûr afin d'y écouter la prédication et d'y répéter la révélation, et, sans doute aussi, d'y célébrer en paix la Prière : ces assemblées seront, à Médine, celles de la mosquée. La tradition rapporte qu'elles se tenaient tout d'abord dans quelqu'un des ravins de la montagne mekkoise, mais un jour une troupe hostile les y surprit il y eut bataille et Sa'd b. abî Waqqâç blessa un homme à la tête en le frappant avec une mâchoire de chameau, premier sang versé dans l'Islam, dit l'annaliste [cclxxx]. Plus tard, après l'incident des *gharâniq*, on se réunit dans la maison d'al-Arqam, à aç-Çafâ, en vue de la Ka'ba.

Retour à la Table des matières

C. LA FIN DU SEJOUR A MEKKE

L'« Ascension » de Mohammed. — Il semble qu'il y ait lieu de dater de la seconde moitié de la prédication à Mekke le grand miracle de la vie du Prophète, son Ascension : conduit par Gabriel et monté sur al-Burâq, il est allé de Mekke à Jérusalem et de là au septième ciel. Le Coran l'enseigne, non sans obscurité ; la tradition musulmane en con-

naît tous les détails. Les philosophes et les soufis en ont montré la signification secrète et la valeur mystique. Elle a été fort étudiée en Occident ; Horowitz a résumé et critiqué ces travaux dans sa notice de l'*Encyclopédie de l'Islam* [cclxxxi]. Les traditions rapportent à ce sujet des choses si différentes qu'il a été convenu qu'il y avait deux voyages du Prophète, l'un qui semble n'avoir pas dépassé Jérusalem, *al-Isrâ*, et l'autre qui l'a fait monter au ciel, jusque près d'Allah, *le mi'râdj*.

P093 Le texte authentique sur lequel repose toute la légende dit : « Gloire à celui qui a fait voyager de nuit son serviteur, de la mosquée sacrée, *al-masdjid al-haram*, à la mosquée lointaine, *al-masdjid al-aqçâ*, dont nous avons béni les alentours, afin de lui faire voir nos signes [cclxxxii]. » L'interprétation naturelle des mots « la mosquée lointaine » y voyait un oratoire divin, quelque chose comme la Jérusalem céleste, qui sera le but de la véritable ascension de Mohammed, le *mi'râdj*. Mais il est convenu qu'il faut comprendre que Mohammed a fait un voyage nocturne de la Ka'ba au temple de Jérusalem. Or cette identification ne paraît pas être antérieure au califat de 'Abd al-Malik b. Marwân, qui fut en lutte avec 'Abdallâh b. az-Zobaïr ; celui-ci, installé à Mekke, prétendait y trouver la capitale légitime de l'empire musulman, et le calife avait grand besoin d'un texte sacré qui affirmât la supériorité du sanctuaire de Jérusalem [cclxxxiii]. Il est vraisemblable que l'interprétation est donc artificielle et tendancieuse.

Mais la tradition connaît tous les détails du voyage : Mohammed dormait près de la Ka'ba ou dans la chambre de Umm Hânî quand Gabriel apparut et le fit monter sur al-Burâq, « rapide comme l'éclair, de taille moyenne entre le cheval et la mule, à tête de femme. A travers des visions favorables ou funestes, passant par Hébron et Bethléem, ils parvinrent à Jérusalem — où Mohammed célébra la Prière. » J'ai noté déjà que des traditions datent de l'enfance de Mohammed, la purification de son cœur par deux anges, mais que d'autres en font une préparation nécessaire à son ascension ; voici l'une des dernières : « Il y eut une brèche dans le toit de ma maison, raconte Mohammed, tandis que j'étais à Mekke, et Gabriel descendit par là. Il fendit ma poitrine et la lava avec de l'eau de Zemzem. Puis il apporta une aiguière d'or, remplie de sagesse *hikma* et de foi, qu'il vida dans ma poitrine ; puis il la referma. Il me prit ensuite par la main et me fit monter au ciel [cclxxxiv]. » Car il s'agit maintenant du voyage-

céleste, du *mi'râdj*, et il faut que le Prophète, comme le myste romain, soit accueilli par les portiers des sept étages du ciel [cclxxxv]. Celui du ciel inférieur n'ouvre qu'après avoir vérifié l'identité du compagnon de Gabriel. Ils y trouvent Adam entre deux groupes d'êtres ; il rit en P094 regardant ceux qui sont à sa droite et il pleure en voyant ceux qui sont à sa gauche : ce sont les hôtes futurs du paradis et de l'enfer. Jean et Jésus sont au second ciel, Joseph au troisième, Idrîs au quatrième, Aaron au cinquième, Moïse au sixième ; Abraham est au septième, adossé au *baït al ma'mûr*. Enfin des traditions font monter Mohammed si haut qu'il entend le crissement des calames des anges qui écrivent les actions des hommes. Il reçoit d'Allah l'ordre de faire accomplir à ses adeptes cinquante prières par jour ; sur le conseil de Moïse, il obtient d'Allah de réduire ce nombre à cinq. La tradition, en ce qui concerne l'obligation des cinq prières quotidiennes est grossièrement apocryphe ; le Coran n'en connaît que trois et l'on continue à ignorer l'époque où deux d'entre elles ont été doublées, mais ce n'est certainement qu'à Médine. Des traditions notent le trait qui caractérise la nature physique de chacun d'eux : Abraham, tout semblable à Mohammed, Moïse, beau, grand, cheveux bouclés, nez aquilin comme un homme des Chamsa ; Jésus, de teint rouge, de taille moyenne, cheveux plats, nombreux grains de beauté sur la face, semblant sortir d'une grande ablution avec la tête ruisselante d'eau bien qu'il n'y en eût pas, d'une ressemblance frappante avec 'Urwa b. Mas'ûd.

Au point extrême de son ascension, Mohammed atteint le *sidrat al-muntahâ*, le Lotus du Terme Suprême, que les commentaires interprètent au sens propre comme étant un arbre de lotus *nabaq* capable d'embaumer l'univers. La légende lui attribue une ombre immense ; de son tronc sortent quatre fleuves, deux d'entre eux sont visibles, le Nil et l'Euphrate ; deux autres, le Salsabil et le Kauthar ont une existence supra-terrestre. C'est sous son ombre que les âmes des martyrs de l'Islam *chuhadâ*, et peut-être celles de tous les croyants, iront attendre le jour de la résurrection. Au-delà, c'est l'inconnaissable qu'Allah n'ouvre à personne [cclxxxvi]. Il est probable que Mohammed a eu l'intuition de cette limite possible de la connaissance, imposée même à un prophète favorisé d'Allah. C'est une notion qui a été développée dans les milieux cultivés de l'Islam.

Le Lotus de la Limite paraît être confondu, dans un autre *hadîth*, avec le *baït al-ma'mûr*, la maison fréquentée par les P095 anges ; mais

celle-ci a une existence plus concrète : elle est symétrique à la Ka'ba et elle jouit dans le ciel du même caractère sacré *haram* que l'on reconnaît à la maison terrestre d'Allah [cclxxxvii].

Les influences judéo-chrétiennes sur ces traditions sont évidentes ; mais elles sont postérieures à l'époque de Mohammed. Ce sont les traditionnistes du IXe siècle, qui savent que *mi'râdj* « est comme une échelle par où les âmes *arwâh* montent au ciel, et aussi par où les actions des hommes parviennent aux anges qui les enregistrent : en effet, *mi'râdj* « échelle » en éthiopien, est passé en arabe, et c'est l'échelle de Jacob [cclxxxviii].

C'est, sans doute, en commençant son ascension que Mohammed laissa l'empreinte de son pied sur la pierre de la Qubbat aç-Çakhra, de la Coupole du Rocher à Jérusalem, comme Abraham sur le *maqâm*, à la Ka'ba. Dès le IVe siècle, les chrétiens trouvaient celle du pied de Jésus à l'église de l'Ascension [cclxxxix].

Enfin, la confusion entre les divers récits est telle, que des exégètes en sont arrivés à admettre trois ascensions : l'une de l'an 12 de la révélation, où Mohammed, de corps et d'esprit, est allé de Mekke à Jérusalem sur al-Burâq ; la seconde, de Mekke aux cieux sur al-Burâq ; et la troisième de Mekke à Jérusalem, puis aux cieux [ccxc]. Un commentateur de *hadîth*, al'Aïnî, avait constaté, avant les islamisants modernes, que plusieurs des *hadîth* recueillis par Bukhârî ne distinguaient pas les ascensions, alors que ceux qui dépendent des histoires des prophètes en faisaient des récits séparés. Il y a donc nettement un remaniement des traditions.

Quoi qu'il en soit, un verset du Coran, de la seconde période mekkoise, a mentionné un voyage merveilleux de Mohammed. Celui-ci peut avoir eu une vague connaissance de l'Ascension d'Isaïe et de l'Apocalypse juive de Baruch, comme de l'Arpda-Viraf [ccxci]. La méditation et les premières visions lui laissaient le désir d'atteindre la connaissance des réalités célestes [ccxcii].

La doctrine musulmane n'a pu admettre qu'un événement aussi important que l'Ascension du Prophète n'ait été rappelé dans le Coran que par un verset assez vague. P096 Elle a profité de l'obscurité de certains autres qui décrivent, sans aucun doute, les visions qui ont précédé pour Mohammed la révélation pour y découvrir des allusions au

mi'râdj [ccxciii]. Il est tentant d'en trouver une dans ces mots : « Et il l'avait vu une autre fois, auprès du Lotus de la Limite, près duquel est le jardin du Séjour. » Mais je crois que ces mots désignent vaguement des régions célestes où l'apparition s'est montrée au Prophète [ccxciv].

La croyance populaire a maintenu la distinction entre l'*isrâ* et le *mi'râdj* et leur a attribué deux dates différentes, de mois sinon d'années, car ce qui importait était de faire concorder leur moment avec celui d'une fête traditionnelle, qu'il fallait conserver en la défigurant. Selon la croyance commune, l'*isrâ* eut lieu le 27 radjab ; elle recouvre ainsi la '*omra* solennelle de l'antéislam que la doctrine a eu tant de peine à détruire ; quelques traditions ont daté l'*isrâ* du 17 de rabî' premier. Le *mi'râdj* serait du 17 ramadân, ou bien du 17 radjab, en coïncidence avec la nuit du destin [ccxcv], tout cela, vers l'année 621.

Il serait important de savoir si le Prophète a fait l'Ascension avec son âme seule, son *rûh*, tandis que son corps avec sa *nafs* restait au logis, ou bien s'il l'a accomplie tout entier, corps et âme. Suivant une tradition de 'Aïcha, le *rûh* seul de Mohammed avait été emmené au ciel, car son corps était resté dans son lit. Mais le *mi'râdj* est plus généralement considéré comme une vision réelle, *rû'yâ çadîqa*, que le Prophète accomplit avec son corps [ccxcvi]. On l'a cherché cette nuit-là ; il avait disparu, et on ne le retrouva que le matin à la porte d'Umm Hânî, à laquelle il conta sa merveilleuse aventure en lui recommandant de n'en parler à personne. D'autres auteurs expliquent que parmi les quatre sortes d'esprit *rûh* qui animent les hommes, celui des prophètes est le plus parfait ; leur *rûh* transmet à leur corps une faculté de lévitation et c'est ainsi que Mohammed s'est élevé jusqu'au ciel suprême [ccxcvii] ; songe, vision et réalité se confondent aisément dans l'esprit des hommes.

Malgré la recommandation du Prophète, le récit de son voyage nocturne s'ébruita. Des manifestations d'incrédulité se produisirent parmi les croyants eux-mêmes, et on loua la confiance inébranlable d'Abû Bakr qui y dut son beau surnom P097 d'Aç-Çiddîq, le très sincère ; de même, Abû Bakr est dit « l'homme aux deux témoignages », parce que, ayant entendu quelqu'un douter d'une parole du Prophète, il s'écria : « J'en porte témoignage ! — Mais tu témoignes, lui dit Mohammed, sans être appelé à témoigner ! — Nous avons bien cru à l'histoire du ciel ! Comment ne croirais-je point en ceci [ccxcviii] ? »

Pour les Chî‘ites, l’ascension de Mohammed a pris une importance capitale : elle représente l’initiation immédiate, sans intermédiaire, de l’imam suprême. Car, en combinant le hadîth avec les premiers versets de la sourate *53*, on en arrive à mettre Mohammed à deux distances d’arc d’Allah, flottant dans le ciel [ccxcix]. Les mystiques ont trouvé là ample preuve de l’ascension de l’âme *rûh*, laissant le corps sur terre et venant le rejoindre, purifiée. Ghazâlî n’admettait pas que Mohammed eût vu Allah ; et c’est la croyance orthodoxe. J’en reparlerai [ccc].

Adeptes et adversaires de Mohammed. — Vers l’époque où l’on situe l’ascension de Mohammed, les Quraïchites se montraient plus violemment que jamais hostiles à sa prédication. Ils l’accusaient ouvertement d’être *madjnûn*, c’est-à-dire possédé par un djinn ; les quelques faits merveilleux qui venaient de la *baraka*, accordée par Allah, lui valaient les injures que relatent plusieurs versets mekkois : « Quand ils voient un Signe, ils se détournent et ils disent magie continuelle ! » « Ils ont trouvé extraordinaire qu’il leur vînt un avertisseur d’entre eux. Et les incroyants ont dit c’est un magicien grand menteur. » « Nous suivons un homme ensorcelé [ccci] »

Néanmoins la sécurité du Prophète était assurée par sa famille. Il n’en allait point de même pour ses humbles adeptes dont la vie était menacée [cccii]. Les histoires de prophètes que rapportent des versets de la troisième période et qui sont pleines d’allusions à la vie de Mohammed, les montrent près d’être chassés de la ville ou lapidés « Chu‘aïb, nous te voyons faible parmi nous. N’était ton clan, nous te lapiderions. » Pharaon parle de couper les mains et les pieds alternativement, châtiment que le Coran a conservé pour punir les bandits de grand chemin [ccciii].

P098 La tradition est certainement conforme à la réalité quand elle rapporte la conversion de Hamza et de ‘Omar comme les incidents d’une querelle journalière entre les musulmans et les Quraïchites. Hamza était un homme considéré et énergique, oncle et gendre du Prophète. Comme Mohammed passait près d’aç-Çafâ, Abû Djahl b. Hichâm l’arrêta et l’insulta, lui et sa religion ; une esclave l’entendit, et comme Hamza rentrait de la chasse, son arc à la main, et se diri-

geait vers la Ka‘ba pour y faire un *tawâf* (tournée) de retour, elle lui raconta ce qu’elle avait entendu. Hamza, furieux de l’insulte faite à son neveu, rejoignit Abû Djahl, assis près de la « maison de l’assemblée » avec d’autres Quraïchites, le frappa à la tête avec son arc en disant : « Ah ! tu l’insultes. Hé bien ! je suis de sa foi ; je dis ce qu’il dit. Rends-moi cela si tu peux ! » Des assistants s’interposèrent. « Laissez-le, dit Abû Djahl. Oui, vraiment, j’ai insulté votre neveu. » Et Hamza parfit sa conversion [cccIV].

La conversion de ‘Omar fut aussi un fait grave et subit : sa sœur Fâtima et son beau-frère Sa‘îd s’étaient convertis. Il en fut informé, et rentrant à l’improviste dans sa maison, il les surprit écoutant la sourate 20 que leur lisait Khabbâb. Après de violents reproches, ‘Omar lut à son tour le texte sacré et il en fut si transporté qu’il courut à la maison d’al-Arqam et y fit profession de foi musulmane [cccV].

Ces deux conversions ont, l’une et l’autre, un aspect bien vivant. C’est l’honneur du clan familial, de la ‘*achîra*, atteint dans la personne de son neveu que Hamza défend contre son insulteur et qui le mène si loin qu’il en épouse même la croyance. On comprend aussi la réaction violente de ‘Omar, passant d’une hostilité déclarée contre la prédication de Mohammed à l’adhésion enthousiaste. Elle rappelle celle de saint Paul. Ni l’un ni l’autre n’apportait à Mohammed une grande influence tribale, mais un puissant appui personnel, qui s’affirma dans l’entourage du Prophète jusqu’à Ohod pour Hamza [cccVI]. Après la mort de Mohammed, l’autorité de ‘Omar assura le triomphe de l’Islam.

Si l’on pouvait avoir pleine confiance en la tradition qui date la conversion de ‘Omar en l’an 6 de la mission de Mohammed et six années avant l’Hégire, à mi-chemin des douze années qui sont attribuées à la prédication mekkoise, P099 on fixerait en 616 la révélation de la sourate 20 et l’on aurait ainsi dans le Coran un point de repère précieux. Mais les traditionnistes ne s’accordent point sur la sourate qui a préparé la conversion de ‘Omar.

Ces deux conversions éclatantes paraissent avoir été suivies d’autres ; quoi qu’il en soit la communauté musulmane acquit une solide cohésion. Le clan des B. Hâchim, à l’exception d’Abû Lahab, en faisait partie. On comprend que les Quraïchites en aient conçu

quelque inquiétude, et l'on n'est pas disposé à repousser la tradition selon laquelle ils décidèrent « de rompre toute relation matrimoniale avec les Banû Hâchim et les Banû Muttalib, de ne leur rien vendre ni acheter. Ils écrivirent cela sur une feuille *çahîfa*... puis ils la suspendirent à l'intérieur de la Ka'ba, en témoignage de leur décision commune... Les B. Hâchim et les B. Muttalib se groupèrent alors autour d'Abû Tâlib et s'installèrent auprès de lui dans son quartier *chi'b* [cccvii]. »

Ce mot désigne originairement les fentes de rocher, et par conséquent les ravins que les torrents et les éclatements de roches avaient creusés dans le val de Mekke. Ils formaient comme des îlots naturels pour l'habitat d'un groupe social particulier. Les Banû Hâchim avaient donc leur *chi'b* dans lequel vinrent se serrer les musulmans des divers autres groupes et les esclaves étrangers, convertis et affranchis [cccviii]. Exclus de toute relation avec la majorité quraïchite, ils formèrent une communauté distincte ; ainsi se trouva rompue l'unité de la république mekkoise.

Mohammed et ses adeptes restaient protégés par la notion traditionnelle du *djiwâr* et de l'unité du clan [cccix]. Abû Tâlib y fut fidèle, bien qu'il refusât d'embrasser la foi de son neveu. Suivant une tradition, les Quraïchites lui auraient proposé d'échanger Mohammed « contre les plus beaux jeunes hommes » en vertu de la coutume antéislamique de remplacement des guerriers pour assurer la force du clan [cccx].

Le Prophète et ses fidèles n'étaient donc point menacés dans leur sûreté matérielle, mais le boycottage compromettait leur situation financière. Le commerce de Khadîdja fut ruiné. Il semble qu'Abû Bakr seul ait conservé de larges ressources [cccxi]. Mais les relations normales furent bientôt rétablies, grâce à l'intervention de cinq jeunes Quraïchites, P100 suivant une tradition, et, d'après une autre, sur la demande des familles 'Utba et Chaïba, émues de la détresse des « emmurés ». On se rendit donc à la Ka'ba pour y reprendre la feuille du pacte et la détruire ; on la trouva rongée par les insectes, sauf les premiers mots « En ton nom, Seigneur. » Abû Lahab seul, resta, comme il convient, irréconciliable [cccxii]. »

Abû Tâlib mourut en 619 âgé de quatre-vingt-six ou quatre-vingt-dix ans, et la situation de la communauté musulmane redevint grave, malgré l'heureuse issue du boycottage. Suivant une tradition, Abû Lahab et 'Abdallâh b. abî Omayya assiégèrent les dernières heures du vieillard pour lui faire déclarer qu'il restait fidèle à la religion de son grand-père 'Abd al-Muttalib [cccxiii]. Plus tard, dans l'un de ses derniers versets médinois, le Coran répondra à la prière de Mohammed : « Il n'appartient ni au Prophète, ni à ceux qui croient d'implorer le pardon pour les associateurs, fussent-ils ses parents, après qu'il a été évident qu'ils étaient gens de la fournaise. » Mais les théologiens de Baçra ont sous-entendu la phrase souvent répétée par le Coran : « à moins qu'Allah ne leur en accorde la permission » [cccxiv]. Et un auteur ancien [cccxv] donne cette étrange formule de l'incapacité de Mohammed à sauver tous ses proches de l'enfer : « Allah m'a fait promesse pour mon père, pour ma mère, mon oncle maternel et un frère que j'ai eu dans la *djâhiliya* (?). »

Trois jours avant Abû Tâlib, Khadîdja était morte, âgée de soixante-cinq ans (?) ; elle n'avait point apporté seulement à Mohammed l'aide matérielle qui lui avait permis les loisirs de la méditation, mais aussi l'assistance de confiance et de dévouement dont il avait eu si grand besoin. Une tradition fait parler Adam : « Une des supériorités qu'Allah a accordées sur moi à mon fils (Mohammed), c'est que son épouse Khadîdja a été pour lui une aide à accomplir les ordres d'Allah, alors que la mienne fut une aide à y désobéir. » Elle s'en allait, avant la victoire, au paradis. Elle y prenait sa place à côté des trois autres femmes parfaites : Marie, fille de 'Amrân et mère de Jésus ; Asya bint Muzâhim, femme de Pharaon, et Kulthûm, sœur de Moïse [cccxvi].

P101 *Les efforts de Mohammed à at-Tâïf et Yathrib*. — Mohammed comprit qu'il devait renoncer à convaincre la masse de ses concitoyens. Il chercha donc à propager sa foi hors de Mekke et à se donner un appui auprès de quelque tribu du Hedjaz. On l'a vu se mêler ainsi aux groupes des pèlerins de Minâ ; il fréquenta la foire de Ukâz et la *mawsim* des Banû 'Amir. Enfin, il se décida à porter la parole d'Allah aux B. Thaqîf d'at-Tâïf [cccxvii].

At-Tâïf formait avec Mekke les deux cités du Hedjaz *alqaryatân*. Les Banû Thaqîf qui l'habitaient étaient en relations étroites d'alliance avec les grandes familles mekkoises. Oasis de vergers et de jardins dans les hautes vallées des Sarât, à 1 650 m d'altitude, at-Tâïf était l'un des greniers de Mekke ; elle était aussi déjà un lieu de villégiature pour les familles mekkoises riches qui y possédaient des maisons et des jardins. Mohammed devait donc y être suivi par l'hostilité de l'aristocratie mekkoise. Mais la population était divisée en deux clans, dont le principal, les *ahlâf*, les « conjurés », étaient particulièrement unis avec les Mekkois ; Mohammed pouvait espérer un appui auprès de leurs rivaux, les Banû Mâlik. C'est cependant aux « nobles » *achlâf*, trois frères qui gouvernaient, que Mohammed s'adressa : ils le repoussèrent avec mépris, et, poursuivi par la foule qui le lapidait, il se réfugia dans le verger de deux frères qui lui envoyèrent une corbeille de raisins par la main d'un esclave chrétien qui tomba en adoration devant Mohammed. Récit romancé sans doute, sous l'influence 'alîde, défavorable aux Thaqîf, qui, clients des Omayyades, leur ont fourni des agents éminents, al-Hadjdjâdj entre autres [cccxviii]. Quoi qu'il en soit, Mohammed avait échoué.

Comme il revenait tristement sur le chemin de Mekke, il fut réconforté par un incident inattendu, vision ou songe. A Nakhla, « il était debout en prière durant la nuit, quand un groupe de djinns passa auprès de lui..., on dit même sept groupes de djinns de Niçîbîn, qui l'écoutèrent et qui, quand il eut terminé sa prière, s'en allèrent vers leurs gens leur portant la nouvelle ; ceux-ci y eurent foi et suivirent la Direction ». Et l'annaliste donne les noms de ces djinns, porteurs de la bonne nouvelle. Allah en informa son Envoyé, disent les exégètes, par des versets, dont l'un est certainement P102 antérieur au voyage de Mohammed à at-Tâïf et dont les autres sont à dater des tout derniers moments de la révélation mekkoise. Mohammed rentra à Mekke pour se mettre sous la protection *idjâra* d'al-Mut'im b. 'Adî [cccxix].

On peut dater de la même époque, ou bien reculer vers l'an 615, ou bien avancer à Médine, les premiers versets de la sourate *30* : « Les Rûms n'ont-ils pas été vaincus... dans la terre la plus proche ? Mais après leur défaite, ils vaincront, dans quelques années... et ce jour-là les croyants se réjouiront, par l'aide victorieuse d'Allah qui l'accorde à qui il veut. » On ne sait de quelle victoire des Perses il s'agit. Le Coran manifeste ici son aversion pour eux, qui ont introduit le nestoria-

nisme en Arabie méridionale et sa sympathie pour les Byzantins, monophysites comme les Abyssins. Naguère, la sourate *105* faisant allusion à la campagne d'Abraha contre Mekke montrait Allah favorable aux Perses, contre les Abyssins et les églises chrétiennes de l'Arabie méridionale [cccxx].

Repoussé par les B. Thaqîf d'at-Tâïf, Mohammed se tourna vers l'oasis de Yathrib, où il semblait qu'il pouvait compter sur un appui. C'était, au nord de Mekke, une plaine arrosée et fertile, entourée au nord et à l'est par des montagnes, à l'est et à l'ouest par des champs de roches brûlées, la Harra. Trois tribus juives s'y étaient installées à une époque ancienne et imprécise. Suivant la tradition elles y avaient été rejointes par deux tribus arabes yéménites, Qaïla, groupe des Aus, et les Khazradj, après la rupture de la digue de Ma'rib. Les uns et les autres s'adonnaient à la culture des vergers et des palmeraies. La tribu juive des Banû Qaïnuqâ' et la population arabe étaient groupées en une agglomération ; les Banû Nadîr et les Banû Qoraïza avaient des habitations disséminées dans l'oasis, autour de réduits *atam* qui leur servaient à la fois de magasins à provisions et de forteresses en cas de danger [cccxxi]. Les tribus arabes avaient pris le dessus sur les tribus juives, mais leur victoire les avait opposées l'une à l'autre ; vers 620, les Khazradj venaient d'être vaincus à Boâth par les Aus. Allah, par cette défaite, préparait leur conversion [cccxxii].

Située sur la route du Hedjâz vers l'Iraq, Yathrib était en relations commerciales suivies avec les Mekkois. Les Yathribains prenaient part aux foires qui précédaient le P103 hadjdj de 'Arafa. Aus et Khazradj, en s'installant à Yathrib, avaient apparemment renoncé à leurs anciens cultes tribaux, et vénéraient au VIIe siècle, Manât, l'une des trois *gharâniq*, la déesse de Qudaïd [cccxxiii]. Bien que Manât fût vénérée à la Ka'ba, ils ne quittaient point l'*ihrâm* après le sacrifice de Minâ et venaient se désacraliser à Qudaïd. Les Aus avaient recherché l'alliance des Quraïchites contre les Khazradj ; mais Abû Lahab avait fait repousser leur requête. Les tribus juives attendaient un prophète ou un messie qui leur rendrait l'autorité, et leur espoir était si manifeste qu'il avait incité un Yathribain arabe à venir voir Mohammed auquel il avait apporté le livre de Luqmân, religion et sagesse. Il s'était converti, mais il avait été tué dès son retour [cccxxiv].

Je suis bien tenté de croire que les versets du Coran dans lesquels Mohammed a trouvé les histoires des prophètes d'Israël et l'annonce de sa propre vie, l'ont amené à confondre leur mission avec la sienne et ainsi à considérer comme sa première tâche la conversion des Juifs de son temps. Ainsi, certains de ces versets, que l'on a crus médinois, appartiendraient bien à la révélation mekkoise des derniers temps [cccxxv]. « Ne discutez pas avec les gens de l'Écriture, sauf par les meilleurs moyens (arguments), sauf contre ceux d'entre eux qui sont violents. Dites : Nous avons foi en ce qui nous a été révélé et en ce qui vous a été révélé. Notre dieu et votre dieu sont un ; nous lui sommes soumis *muslimîm*. Ainsi nous t'avons révélé l'Écriture. Ceux auxquels nous avons révélé l'Écriture ont foi en elle. Parmi ceux-là il en est qui y croient ; les Incroyants seuls nient nos signes [cccxxvi]. »

Une autre série de versets formule, pour ainsi dire, le programme de la conversion des Juifs à l'Islam « ... ceux qui ont la crainte, qui donnent la *zakât* et ceux qui croient en nos Signes, ceux qui suivront l'Envoyé, le Prophète, l'« ininstruit », '*ummî*, qu'ils trouveront inscrit chez eux dans la Tora et dans l'Évangile ; il leur ordonnera le bien et il leur interdira le mal ; il leur rendra licites les bonnes choses et interdites les mauvaises ; il déposera d'eux leur fardeau et les entraves qui sont sur eux. Ceux qui auront cru en lui, qui lui auront prêté aide et assistance, et qui auront suivi la lumière *nûr* qui a été révélée avec lui, ceux-là seront les heureux. Dis : O gens je suis l'Envoyé d'Allah descendu vers P104 vous tous ensemble... Et des gens de Moïse, il en est qui se dirigent selon la Vérité et qui par elle sont droits [cccxxvii]. »

On peut, sans doute, considérer ces versets comme médinois et admettre que les rédacteurs et les exégètes du Coran ne leur donnent pas leur vraie place. Mais on pourrait penser aussi que, mekkois, ils sont le souvenir de tentatives que fit le Prophète pour convertir alors les Juifs de Yathrib et dont la tradition n'a point conservé le souvenir. On y aurait seulement ajouté quelque détail qui les datent de Médine. Quoi qu'il en soit, il est significatif que c'est à cette époque que Mohammed a dirigé la Prière de ses fidèles vers le temple de Jérusalem et non plus vers la Ka'ba.

C'est néanmoins avec des membres des tribus arabes de Yathrib que Mohammed entra, lors du pèlerinage de 620, en relations suivies et efficaces. Une influence de leurs voisins juifs les avait peut-être

éveillés à une certaine crainte d'un Dieu vague. Je répète d'autre part que le grand ancêtre de Mohammed avait, semble-t-il, épousé une femme des B. Khazradj et que cette parenté fournit une ambiance favorable aux conversions [cccxxviii].

Les cérémonies du pèlerinage qui depuis 631 sont devenues le privilège exclusif des musulmans, étaient alors fréquentées par des gens de toutes religions, qui y assistaient comme à une conclusion et une consécration des grands marchés internationaux qui venaient d'être tenus dans les environs. Mohammed les célébrait comme il accomplissait les tournées de la Ka'ba, en en dirigeant l'intention vers Allah. On rapporte qu'au *hadjdj* de 620, il reçut la conversion de six Khazradj, mais il est probable que c'est au *hadjdj* de 621 qu'il faut reculer l'entrevue avec douze Médinois, Khazradj et Aus ; durant les jours de Minâ, ils se réunirent secrètement dans l'un des défilés *al-'Aqaba* qui descendent de Minâ sur Mekke [cccxxix].

On trouvera le nom d'al-'Abbâs, oncle du Prophète et ancêtre des califes abbassides, à plusieurs pages de ce livre, dans les instants particulièrement difficiles de la vie de Mohammed, dans ceux qui ont décidé de sa destinée. Il est très vraisemblable qu'à partir de l'expédition d'al-Hudaïbiya, al-'Abbâs a été convaincu de la victoire de son neveu et qu'il lui a servi d'auxiliaire secret et d'intermédiaire fort P105 habile auprès des Quraïchites [cccxxx]. Mais cela n'a point suffi aux historiens de la dynastie abbasside qui ont voulu le trouver, dès les premiers jours, partisan et soutien secret de la fortune du Prophète ; ils le conduisent ainsi à la 'Aqaba de 622, où il assure la sécurité de son neveu.

La première réunion de Mohammed avec les Khazradj se serait terminée par une prestation solennelle de serment, que Mohammed aurait formulée ainsi et que l'on désigne sous le nom de serment des femmes : « Je vous invite à me promettre de me protéger contre ce dont vous protégez vos femmes et vos filles. » Ils retournèrent à Yathrib avec un musulman, Muç'ab b. 'Umaïr, qui devait leur enseigner le Coran et les instruire de leurs devoirs religieux *yufaqqihuhum fîd-dîn* [cccxxxi]. Il revint à Mekke préparer l'émigration. Le second jour du *tachrîq* de Minâ du pèlerinage de 622, au tiers de la nuit, soixante-dix Yathribains et deux femmes « se glissèrent avec la légèreté de l'oiseau *qata* » dans le défilé où Mohammed leur avait donné rendez-vous. Ils renouvelèrent solennellement « le pacte des femmes » que

plusieurs d'entre eux avaient conclu l'année précédente ; le Prophète étendit la main et chacun des contractants vint la frapper de la sienne ; et ce geste resta le rite de promesse de fidélité au calife.

A la fin de ces nuits qui préparaient sa défaite, Satan fit résonner sa voix ; on l'entendit qui hurlait au fond du défilé. C'était d'ailleurs un lieu hanté par lui. Il y était apparu à Abraham pour l'empêcher de sacrifier son fils et le patriarche lui avait lancé des pierres, instaurant ainsi le rite par lequel les pèlerins en accroissent chaque année les tas *djamrât*. Le lieu de la réunion est consacré aujourd'hui par « l'oratoire du serment », *masdjid al-baï'a*.

Soucieux d'organiser la petite troupe de ses adeptes, Mohammed demanda aux soixante-dix Yathribains de désigner douze représentants *nuqabâ*, « qui veilleraient sur ce qui les concerne ». Ce petit fait a eu des conséquences dans l'histoire de l'Islam. Aussi, on ne peut éviter de voir en eux le reflet des douze *nuqabâ* de Moïse, et la tradition musulmane est la première à dire « Vous serez sur vos gens les garants de ce qui les concerne comme le furent les apôtres de Jésus, fils de Marie » [cccxxxii]. Les annalistes donnent P106 des listes de noms, dont aucun n'est illustre dans les annales de Médine ; mais leurs descendants ont eu grande joie et orgueil à les voir cités aux premiers feuillets de l'histoire de l'Islam [cccxxxiii].

L'ancienne Arabie reconnaissait les pactes qui assuraient à un individu la garantie d'un personnage de sa tribu ou de son groupe social : ainsi Abû Tâlib avait protégé contre les Quraïchites son neveu et le groupe de ses adeptes. Tout autre apparaît le pacte de la 'Aqaba. Sans doute, les contractants ne perdent rien de leurs anciennes relations tribales ; mais ils forment deux groupes d'une nature toute nouvelle, car ils sont liés par la religion. Ce sont deux communautés musulmanes qui, par leur union, préparent l'unique communauté de l'avenir, mais qui commencent par réaliser la rupture *fitna* de la société quraïchite.

Ainsi s'ouvrait une nouvelle période de la vie du Prophète. Il demeurait, sans doute, le transmetteur fidèle de la révélation et le conseiller spirituel des Croyants. Mais il devenait en outre le maître responsable de l'existence matérielle d'un certain nombre d'hommes.

C'est avec raison que le Coran lui propose désormais Moïse pour modèle : il est un chef de peuple [cccxxxiv].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre II

Mohammed à Médine

A. L'HEGIRE ; LES DEBUTS DE LA COMMUNAUTE

L'Hégire ; le passage à Qobâ. — L'accord conclu avec les Khazradj de Yathrib préparait l'émigration du Prophète et de ses fidèles. Les Quraïchites ont-ils prévu les dangers qui devaient résulter bientôt pour eux du départ de leur remuant concitoyen ? On en peut douter. Mais la tradition n'en doute pas, et assure que les Quraïchites, soupçonnant son intention, ont conçu le projet de l'assassiner ; cependant Allah veillait sur son Prophète. Les Émigrés s'en iront donc seuls, comme pour un habituel voyage d'affaires, laissant à Mekke femmes et enfants. Mohammed se mettra en route le dernier, un petit matin, laissant dans sa chambre 'Alî étendu sous le manteau vert du Prophète ; et la tradition chî'ite se fera gloire de cette dangereuse substitution. Abû Bakr rejoint Mohammed dans la grotte du mont Thaur, où ils passent trois jours ; ils vont y être découverts, mais une poignée de terre, lancée par Mohammed, aveugle les poursuivants. L'entrée de la caverne se rétrécit, et l'ange pratique une ouverture sur le côté opposé ; des pigeons font leur nid devant elle, et une araignée y tisse sa toile. Enfin les deux fuyards sortent de la caverne, et deux montures, tenues en attente sur l'ordre d'Abû Bakr et sous la garde d'un guide et d'un serviteur, les conduisent à Yathrib. Mohammed, désireux d'entrer en cette ville sur une monture qui fût à lui, acheta à Abû Bakr la chamelle al-Qaçwa, « celle P108 qui a un quart de l'oreille coupé » (elle est l'ancêtre d'une dynastie de chamelles qui portent toutes des noms issus du marquage *wasm* préislamique). L'entrée dans l'oasis eut lieu par Qobâ, un lundi ou un jeudi, le 12 ou le 8 de rabî', 1er, 24 ou 20 septembre 622 : ce devait être la date originelle d'une ère

nouvelle, celle de l'émigration *hidjra*, « hégire » ; mais, afin que celle-ci commençât avec le premier mois de l'année traditionnelle, *muharram*, le début en fut reculé au vendredi 16 juillet 622 [cccxxxv].

Les premiers jours passés par Mohammed à Qobâ et l'histoire même de ses relations avec ses habitants sont racontés par la tradition dans une série de *hadîth* confus et contradictoires, où l'on sent quelque gêne à s'accorder sur la vérité. — Voici un récit assez vague : Mohammed retardé dans sa marche n'arrive dans ce bourg du sud de l'oasis de Yathrib, du côté des terres des Banû Nadîr, qu'à l'heure où la lumière était intense et le soleil au zénith [cccxxxvi]. Les habitants ne l'attendaient plus et étaient rentrés dans leurs maisons, quand ils entendirent un Juif qui criait : « Hé ! Banû Qaîla ! voici votre chance qui vous arrive ! » Hommes, femmes, enfants, esclaves, tous accoururent : « Voici le Prophète. Il est venu. » On pense à l'entrée de Jésus à Jérusalem il est aisé d'imaginer des palmes.

On hésite à croire un *hadîth* qui montre le Prophète laissant à sa chamelle le soin de désigner, en s'agenouillant, le lieu où devra être édifiée la mosquée de Qobâ, car c'est ce qu'il rapporte aussi sur la mosquée du Prophète à Médine. Il semble bien en tout cas que la première mosquée de Qobâ ait été celle des Banû Sâlim, b. 'Auf b. Khazradj, où Mohammed simplement serait entré afin de diriger la prière : un peu plus tard on y trouve leur chef Sâlim, affranchi d'Abû Hudhaïfa, comme imam ; d'autres traditions cependant affirment que diverses tribus y eurent également leur oratoire [cccxxxvii].

Quoi qu'il en soit le Prophète fut ensuite l'hôte des Banû'n-Nadjdjâr famille de sa mère Asmâ, depuis le lundi (ou le jeudi) jusqu'au vendredi, où il alla célébrer la prière à Médine [cccxxxviii]. Cette tradition prend donc soin de fixer l'origine de la Prière solennelle du vendredi, en même temps que d'éviter une présence du Prophète à Qobâ le jour du sabbat. Or selon des traditions aussi solides, après l'installation de sa mosquée de Médine, Mohammed revenait le samedi à la mosquée de Qobâ, soit sur sa monture, soit à pied, pour y célébrer la Prière le samedi, jour du sabbat. Il y vint aussi le 17 de *ramadân*. Les commentateurs sentent bien qu'il est embarrassant d'expliquer cette présence à la mosquée de Qobâ le jour du sabbat on en verra plus loin la raison. Ils invoquent ses occupations, qui ne le laissaient libre que ce jour-là, et émettent l'idée que les croyants qui n'avaient pu assister à la Prière dans la mosquée de Médine pouvaient y prendre part le lendemain à Qobâ [cccxxxix].

En lisant un peu plus avant le *hadîth*, on s'aperçoit que la mosquée de Qobâ s'élevait sur un ancien lieu sacré, où coulait la source du puits P109 d'Arîs. Il y avait là, avant la venue du Prophète, un lieu d'ablutions rituelles, une *mughtasila*, que les habitants pratiquaient, dit le *hadîth*, après déféca-

tion, et dont le Prophète approuva fort la coutume, imitée de celle des Juifs [cccxl]. Il acheva de sanctifier le puits en crachant dedans, ce qui en rendit l'eau la plus agréable du monde. Il y laissa un jour tomber sa bague, qu'il retrouva miraculeusement [cccxli].

J'imagine que les habitants de Qobâ, lors de l'arrivée de Mohammed, étaient de tendances religieuses fort diverses : des Juifs et des judaïsants, qu'il se croyait assuré de convertir dès sa première prédication, des Khazradj convertis à l'Islam, des croyants émigrés de Mekke. Tous ces gens s'assemblaient en un oratoire, une sorte de synagogue, ouverte aux craignant-Dieu. Et continuant mon roman, je vois le Prophète y venant diriger la Prière le samedi et exhortant (on pense à saint Paul) les Juifs et les judaïsants à se convertir. Il convient de se souvenir que les croyants, durant la Prière, tournaient leur face vers Jérusalem. La mosquée de Qobâ aurait été ainsi le sanctuaire où Mohammed comptait réaliser la conversion des Juifs.

Quoi qu'il en soit, après quelques jours passés à Qobâ lors de l'Hégire, le Prophète gagna Médine, monté sur sa chamelle et escorté de ses parents les Banû'n-Nadjdjâr, des Émigrés déjà parvenus à Médine et des nouveaux croyants, qui s'empressaient de lui offrir l'hospitalité : il la refusa, lâchant la bride à sa chamelle, qu'Allah conduisait. L'annaliste a ici encore transmis les noms des assistants, pour la plus grande gloire de leurs descendants [cccxlii]. La chamelle s'agenouilla enfin à l'endroit où s'ouvrit plus tard la porte de la mosquée, dans un parc à chameaux appartenant à deux orphelins des Banû'n-Nadjdjâr ; elle se releva, fit quelques pas, et revint s'accroupir au même endroit : Mohammed descendit. Aussitôt un homme des Banû'n-Nadjdjâr, Abû Ayyûb Khâlid b. Zaïd, emporta la selle chez lui, tandis que le *naqîb* des Banû'n-Nadjdjâr emmenait la chamelle avec sa bride. Lequel des deux a acquis le privilège de donner l'hospitalité au Prophète ? Celui-ci prononce : « L'homme va avec sa selle », et il passa sept mois chez Abû Ayyûb [cccxliii], jusqu'à l'installation de sa mosquée et des logis de ses femmes [cccxliv].

Ainsi, selon la tradition, Mohammed acceptait l'hospitalité de sa famille maternelle. On ajoute que le lien est si complètement renoué avec eux que leur *naqîb* étant mort, on offre sa succession à Mohammed, qui cependant la refuse [cccxlv]. D'autre part, dès que le Prophète eut été installé chez Abû Ayyûb, P110 Zaïd b. Thâbit lui apporta son premier cadeau, un mets préparé par sa mère, qui cimentait le lien avec les gens de la ville. Abû Bakr peu après devenait l'époux de la

fille de son hôte à Qobâ : c'était une forme ancienne de l'hospitalité [cccxlvi].

La Communauté nouvelle.— L'année 622, l'Hégire, mérite de marquer le début de l'ère musulmane. Elle commence aussi une vie nouvelle pour le Prophète. Dans le milieu de Yathrib, favorable, on le répète, à la propagation d'une religion nouvelle, Mohammed est bien toujours le Prophète de la Révélation ; mais désormais il est aussi devenu conducteur d'une communauté humaine. Sa confiance en sa mission prophétique n'en a été qu'accrue. L'inspiration ne lui vient plus comme un choc soudain, comme une illumination aveuglante, mais, dirait-on, quand il a besoin d'une décision divine, d'une loi, d'un ordre, pour répondre aux multiples questions que lui posent ses adeptes. Il se sent de plus en plus intimement uni à son dieu, et le Coran répète la formule « Allah et son envoyé *rasûluhzu* » ; le Prophète est un interprète des ordres de Dieu, et aussi un législateur et un juge *hâkim*. La forme même de la Révélation accentue la transformation qu'elle avait subie dans les dernières sourates mekkoises ; de longs versets légifèrent en une langue prosaïque, en un rythme indécis qui ne s'affirme que par des rimes conventionnelles et banales.

Tout cela n'explique pas suffisamment comment s'est formée la communauté musulmane de Médine ; sans parler des trois tribus juives qui restent hors d'elle, on ne voit pas quand ont été, de surface au moins, convertis collectivement à l'Islam les Aus et les Khazradj.

Quoi qu'il en soit, le Prophète construit tout de suite la salle qui va être le centre de la vie de la communauté musulmane, le lieu où elle se réunira pour la Prière solennelle du vendredi. Il achète donc au tuteur des deux orphelins, As'ad b. Zarâra, un terrain qu'Abû Bakr paie dix dinars. On ne sait si c'est une aire à faire sécher les dattes, ou bien une palmeraie que Mohammed fait couper, ou bien un cimetière dont il ordonne de défoncer le sol et de jeter aux ordures les restes idolâtres [cccxlvii].

P111 Le Prophète travaille de ses mains à la construction de sa mosquée. Celle-ci, qui sera l'une des sources d'inspiration pour toutes les mosquées ultérieures, repose sur trois coudées de fondations en pierres ; elle est faite de briques, puis de bois de palmier et de *ghar-*

qad ; elle est couverte en feuilles de palmiers *djarîd* ; cela suffit, car tel était l'abri de Moïse, '*arîch*. La niche qui marque pour les fidèles la direction à prendre dans la Prière, la *qibla*, est tournée vers Jérusalem. Auprès de la mosquée s'élèvent bientôt les maisonnettes des deux femmes du Prophète, Sauda et 'Âïcha, avec un passage pour celle-ci dans la mosquée. Il y abritera provisoirement de pauvres émigrés qui ne trouvaient pas ailleurs leur place ; couchant sur une banquette, ils furent les gens de la banquette, *ahl aç-çuffa*, un nom dont ils se firent ensuite gloire [cccxlviii].

C'est, peut-être, dans ces premiers mois de la communauté médinoise que Mohammed a montré toutes les ressources de sa nature, toute la puissance de sa personnalité sur la vie des autres hommes. Il a réalisé, en effet, une véritable communauté entre les Émigrés et les nouveaux convertis, Aus et Khazradj, les « aides », les *Ançâr* les détails restent imprécis, malgré le Coran : « Ceux qui croient, qui ont émigré, qui mènent le combat (*djâhadû*), de leurs biens et de leurs personnes, sur le chemin d'Allah, et ceux qui les ont hébergés et aidés sont solidaires (?) *awliyâ* les uns aux autres. Ceux qui croient et qui n'ont point encore émigré ne participent en rien de cette solidarité. » Cette solidarité comprenait une capacité d'hériter qu'un autre verset a restreinte en réservant les droits des héritiers naturels. Enfin un verset tardif prononce une formule mystérieuse : « Le Prophète est plus étroitement solidaire *awlâ* des Croyants qu'eux-mêmes, et ses épouses sont leurs mères [cccxlix]. » *A fortiori* y a-t-il rupture des liens sociaux et familiaux entre les Émigrés et leurs parents restés à Mekke, incroyants.

Les premiers temps de la vie musulmane marquent en effet brutalement les conséquences de la religion nouvelle sur l'organisation sociale de ses adeptes. Plus tard l'unité s'est faite ; mais aux premières heures, la cohésion tribale est rompue chez les Émigrés comme chez les Ançâr : la conversion l'a brisée. Les Émigrés ont laissé tout ou partie P112 de leurs familles à Mekke, on se hait entre parents parce que croyants et incroyants ; le fils croyant de 'Abdallâh b. Ubayy, chef des Khazradj et des Hésitants, pense à tuer son père, et vient dire à Mohammed que s'il le désire il le fera.

Le Prophète sent bien que la communion en l'Islam n'est pas suffisante à lier ses adeptes d'origines diverses : il a recours à la fraternisa-

tion par le sang. C'était une coutume préislamique de mêler, dans un sacrifice, le sang de deux hommes qui désormais étaient considérés comme frères et en acquéraient tous les droits, y compris ceux de l'héritage ; institution parallèle à l'adoption, mais toute différente [cccl].

La tradition accompagne cette fraternisation d'une conversion générale de la population de Médine. Il n'est point inutile de chercher quelques précisions. A Médine, comme à Mekke, il y avait des hommes soucieux de mysticisme et d'ascétisme qui attendaient une manifestation divine. Abû Qaïs b. Abî Aus avait été chrétien, puis s'était adonné à des pratiques personnelles d'ascèse : il devint musulman. Il en fut autrement d'Abû 'Amir Abd 'Amr aç-Çaïfî, surnommé *ar-râhib*, le Solitaire. Il se présenta, dit la tradition, comme un *hanîf*, adepte de la religion d'Abraham ; mais le Prophète jugea qu'il y ajoutait des croyances personnelles dangereuses et se détourna de lui. Abû 'Amir émigra à Mekke avec un groupe de jeunes gens, et acharné contre Mohammed, il vint combattre à Ohod aux côtés d'Abû Sufyân [cccli]. La notion d'hérésie, « plus dangereuse que l'incroyance elle-même », est aussitôt efficace à diviser les hommes.

Les traditionnistes ont conservé ou composé soigneusement la liste des fraternisations qui unirent, dans le grand serment des quarante-cinq ou cinquante chefs de famille, un Quraïchite et un Médinois : ce fut encore un titre de noblesse. La tradition chî'ite constate avec joie que Mohammed a lié fraternisation avec 'Alî, pour éviter un choix qui aurait fait des jaloux. Hamza fraternise avec Zaïd b. Thâbit [ccclii].

Le Prophète assembla autour de lui des croyants sincères en grand nombre, Émigrés et Ançâr. Mais il resta à Médine un groupe d'hommes qui furent « soumis » au culte *muslimûn*, mais non croyants de leur âme *mu'minûn* ; ce sont eux que le Coran a maudits sous le nom de *munâfiqûn*. On traduit P113 d'ordinaire Hypocrites, et c'est parfois exact ; mais Hésitants, Politiques, serait plus vrai. Ce sont les Médinois qui derrière 'Abdallâh b. Ubayy pratiquent, mais n'ont ni la foi, ni une confiance solide en le succès final de l'Islam. On va les retrouver souvent dans la société médinoise.

Les Émigrés se préoccupèrent de faire venir à Médine leurs femmes et leurs enfants. Les Quraïchites ne cherchèrent pas à les garder comme otages, soit par respect des liens familiaux, soit par poli-

tique. Mohammed envoya, dit la tradition, Zaïd b. Haritha et Abû Râfi‘ sur deux chameaux, porteurs de cinq cents dirhems, avec mission de ramener ses deux filles Umm Kulthûm et Fâtima ; puis revint Sauda, épouse du Prophète. Ruqaya avait déjà émigré à Médine avec ‘Othmân. ‘Alî rejoignit aussitôt Mohammed ; il allait bientôt épouser Fâtima [cccliii].

Le grand événement familial de cette époque est la célébration de l'union que Mohammed avait conclue trois ans auparavant avec la fille d'Abû Bakr, ‘Aïcha, alors que celle-ci n'avait que six ou sept ans. Elle ne fut réalisée que huit mois après l'hégire, alors que la mosquée et les logis de la famille de Mohammed avaient été construits. Elle eut lieu dans le mois de *chawwâl*, celui durant lequel, selon la tradition, le Prophète préférait conclure ses mariages [ccccliv]. La tradition nous a transmis l'exposé que ‘Aïcha fit, dix ans plus tard, des neuf mérites qu'elle ne partagea avec aucune autre femme, sauf avec Marie, fille de ‘Amrân : « L'ange descendit avec la révélation de ma figure ; le Prophète m'épousa alors que j'avais sept ans ; il m'épousa vierge sans que nul m'eût partagée avec lui ; la révélation lui venait, comme nous étions lui et moi, sous le même drap ; j'ai été la personne qu'il a le mieux aimée ; un verset du Coran a été révélé à mon sujet, alors que la communauté était près de périr ; j'ai vu Gabriel et nulle de ses femmes ne l'a vu, hors moi (le Prophète) a été enlevé, comme il n'y avait dans sa chambre que l'ange (de la mort) et moi. » On retrouvera souvent le nom de ‘Aïcha dans les pages de ce livre.

Les Mekkois émigrés supportèrent mal leur acclimatation dans l'oasis bien arrosée de Médine ; ils furent atteints de paludisme et il y eut des morts. Les Juifs, dit la tradition, prédirent l'extinction du groupe musulman. Aussi les P114 Émigrés célébrèrent-ils avec joie la naissance de ‘Abdallâh b. Zubaïr, qui échappa aux maléfices des Juifs [ccclv]. Le Coran lança le blâme contre les Croyants restés à Mekke, mais un verset promit aussitôt la clémence divine aux faibles qui imploreront son pardon [ccclvi].

L'effort pour gagner les Juifs. — Cependant les trois tribus juives de Yathrib dont Mohammed avait escompté la conversion rapide, ne lui étaient point hostiles, mais restaient irréductibles en leurs

croyances. On citait seulement le Juif Chalum, qui était devenu ‘Abdallâh b. Salâm et qui était accouru à Qobâ pour saluer le Prophète à son arrivée [cccLVII]. Avec la communauté juive, Mohammed essayait de se rapprocher cependant en conservant la direction de prière, la *qibla*, vers Jérusalem, en venant chaque samedi, jour du sabbat, diriger à la mosquée de Qobâ la prière de midi, *zohr*, et aussi en ordonnant le jeûne du 10 de *moharram*, en imitation du jeûne juif de *tichri* [cccLVIII]. Enfin, il tenta un dernier effort pour réaliser une union générale par ce chef-d'œuvre de politique « internationale » qui fut la « constitution de l'an I » [cccLIX].

Je renvoie à la traduction de Hâmidullah le lecteur curieux d'étudier ce texte capital, dont il ne convient pas de critiquer trop vivement l'incohérence ; celle-ci est fréquente dans les documents de ce genre, et cependant le traducteur propose d'y voir l'assemblage de deux textes différents. Il est beaucoup plus troublant de constater que la tradition ne l'a conservé que chez les annalistes classiques et que l'on pourrait croire que l'orthodoxie a été embarrassée d'attribuer au Prophète une organisation qui assemblait en un même groupe les Musulmans et les Juifs. Car c'était tout autre chose que la fraternité entre musulmans Émigrés et Ançâr ; c'était, en somme, la création d'un assemblage de tribus et de groupements qui conservaient leur autonomie selon l'ancienne formule arabe et dont l'union ne pouvait être solide que par l'autorité supérieure de Mohammed. Suivant la nouvelle Constitution, les anciens traités conclus par les Aus et les Khazradj entre eux et avec les tribus juives conservent toute leur valeur. Celles-ci s'engagent à observer la concorde, à respecter la vie des musulmans et à participer, s'il y a lieu, à la défense P115 de l'oasis. Tous se soumettent à l'autorité du Prophète. L'obligation de payer le prix du sang est imposée à tous les membres de l'union ; les Arabes préislamiques y voyaient un principe essentiel de l'accord entre les tribus. Toutes les querelles intérieures devaient être portées devant le Prophète, arbitre *hakam* de l'union et chef *qâ'id* de la guerre.

Il est remarquable de constater, avec Buhl, la modération de Mohammed, qui ne règle que ce qui peut l'être, et ne mentionne même pas la religion ; les organisations de famille, de tribu, sont inchangées ; il s'agit uniquement de la paix entre groupes.

On ne sait quelle date attribuer à cette union. Wellhausen, suivi par Andrae, la plaçait avant la razzia de Nakhla et avant Badr (cf. *infra*) ; Grimme a insisté pour montrer que Mohammed n'avait pu se sentir la force de l'imposer qu'après sa grande victoire de Badr. Hâmidullah propose, avec son indication de deux textes combinés, d'admettre deux accords, l'un avant et l'autre après la victoire.

Tension avec les Juifs : la qibla mekkoise. — L'union ne fut point durable, et j'aurai à reprendre l'ensemble des désillusions de Mohammed sur la conversion des Juifs. Renié par les hommes qui avaient déjà méconnu l'enseignement des prophètes antérieurs, il proclama (janvier 624 ?) que la vraie foi est celle d'Abraham, *hanîf*, constructeur de la Ka'ba, et que ce sera vers celle-ci que les Croyants devront maintenant se tourner dans la Prière. C'était la rupture avec la *qibla* judéo-chrétienne de Jérusalem, et le rétablissement d'un rite, plus solide qu'une croyance. « Les insensés parmi les gens disent : Qu'est-ce qui vous a détournés de la *qibla* que vous suiviez ? Dis : A Allah appartient l'Orient et l'Occident ; il dirige qui il veut sur un sentier droit... Nous n'avons institué la *qibla* que tu suivais que pour distinguer celui qui suit l'Envoyé de celui qui tourne les talons. C'est là une chose grave, sauf pour ceux qu'Allah dirige... Nous voyons bien ta face faire le tour du ciel ; nous allons t'indiquer une *qibla* dont tu seras content. Tourne ta face vers la Mosquée Sacrée. Où que vous soyez, tournez vos faces vers elle. Ceux qui ont reçu l'Écriture savent que c'est là la Vérité de leur Maître [cccl x]. »

P116 Le retour à la *qibla* de la Ka'ba avait, d'ailleurs, une plus large signification qu'une simple manifestation de rupture avec les Juifs de Médine. Il préparait l'avenir. Il affirmait la valeur suprême du temple qui avait reçu les premiers hommages religieux de Mohammed et qui attirait ceux de presque toutes les tribus du Hedjaz. Le Prophète allait pouvoir concevoir de nouveaux desseins sur l'avenir de sa ville natale et sur l'expansion de l'Islam, non plus vers les pays du Nord, mais vers tous les Arabes [cccl xi].

Ce changement de *qibla* fut solennellement réalisé à la mosquée de Qobâ qui en prit le nom de mosquée des deux *qibla*, *masdjid al-qiblataïn*. Un *hadîth* lui confère aussi le nom de mosquée de la crainte divine, *at-*

taqwâ [cccLXII]. Il reste à comprendre pourquoi ce n'est pas dans la mosquée de Médine que cette cérémonie a eu lieu : on peut seulement supposer que Mohammed pensait affirmer avec une force particulière le nouvel ordre de la Révélation, en y obéissant dans l'oratoire même où il avait apporté aux Juifs la parole divine.

Est-ce pour la même raison qu'à la fin de la vie du Prophète le Coran, signalant l'existence d'une « mosquée du mal » *ad-dirar* qu'il oppose à la mosquée de la crainte divine *at-taqwâ*, des traditions croient reconnaître en cette mosquée maudite celle de Qobâ ? Le fait sera rappelé dans une autre page. La tradition persiste au contraire à noter la vénération des fidèles pour la mosquée de Qobâ à l'époque des premiers califes et sous les Omayyades ; 'Abdallâh, fils de 'Omar, ne doublait la prière de l'aurore *fadjr* par celle de la matinée *duhâ* que dans la mosquée de Médine et celle de Qobâ. Une tradition affirme qu'une prière de deux *rak'a* dans la mosquée de Qobâ vaut une '*umra* à Mekke, et on la date aussitôt de la période où jusqu'en 692 'Abdallâh b. Zubaîr tint Mekke et la Ka'ba contre Mu'âwiya, Yazîd et 'Abd al-Malik. Qobâ remplace la Ka'ba. De sa colline on assiste même à la cérémonie de 'Arafa. Un musulman qui revient de pèlerinage fait station à Qobâ, vers la même époque, visite la mosquée des deux *qibla*, et on lui montre la place de la mosquée du mal qui est devenue un dépôt d'ordures [cccLXIII].

Ornée de colonnes et de mosaïques et d'un minaret par les califes omayyades al-Walîd et 'Omar b. 'Abd al-'Azîz, la mosquée paraît avoir été négligée par les 'Abbâssides ; mais elle fut reconstruite magnifiquement en 1160 par Djamâl ad-dîn al-Içfahânî : c'est elle que visita en 1183 Ibn Djubaïr, qui y vit sur le sol le cercle de mosaïques marquant la place où s'était agenouillée la chamelle du Prophète. Quand le Sultan mamlûk Qaïtbâï fit don d'une chaire à la mosquée du Prophète à Médine, la chaire traditionnelle de celle-ci fut transférée à la mosquée de Qobâ. Au XIXe siècle le Sultan 'Abd al-Hamid fit encore réparer la mosquée de Qobâ. La vénération pour cette mosquée est telle que de grands esprits comme Ghazâlî et Ibn Taïmiya l'acceptent pour action pieuse au même moment où ils déclarent qu'il n'y a que trois oratoires sublimes, la Ka'ba, P117 la Qubbat aç-Çakhrâ de Jérusalem, et la mosquée du Prophète à Médine [cccLXIV].

Le changement de *qibla* a isolé définitivement la communauté musulmane des Juifs et des Chrétiens. Le Prophète n'admettra plus que les uns et les autres interprètent les Écritures sous une autre forme que le Coran. Ainsi dans la société musulmane, les Juifs et les Chrétiens sont restés en observation, en une position inférieure de tributaires *dhimmî*, en une sorte d'attente de retour à la vérité coranique, sans possibilité vraisemblable d'un accord. Le Coran excepte les Juifs et

les Chrétiens qui suivent l'interprétation du Pentateuque et de l'Évangile conformément au Coran, en *hanîfs*, en musulmans.

Les razzias. — L'unité de la communauté musulmane, Émigrés et Ançâr, fut raffermie dès cette époque par des expéditions militaires réalisées en commun. Elles étaient nécessaires pour améliorer la situation économique. Les Émigrés n'avaient point de terres où travailler de leurs mains. Ils ne pouvaient se louer comme ouvriers chez les Juifs. Ils étaient à la charge de leurs hôtes. On comprend mal qu'Abû Bakr ait eu encore des ressources suffisantes pour acheter fort cher un puits à un Juif et le donner à la communauté [cccclxv]. Il n'y a qu'un remède à la détresse des Émigrés, la razzia contre l'Incroyant et le butin qu'on y récoltera.

Les annalistes arabes renseignent abondamment sur les expéditions lancées par Mohammed : ils ne veulent y voir que la guerre sainte contre les ennemis d'Allah, même quand ce sont de simples razzias pour le butin. L'histoire des razzias, *ghazawât*, est un genre littéraire. On y célèbre les hauts faits des guerriers musulmans, en essayant d'imiter les poètes préislamiques : leurs familles en recueilleront la gloire. Tabarî fait la distinction entre les vingt-sept grandes razzias ordonnées par le Prophète et les trente-quatre petites qui vinrent, pour la plupart, des initiatives particulières [cccclxvi].

Ces expéditions, qui paraissent être des opérations de pur brigandage, sont si bien dans la tradition des Arabes préislamiques, qu'elles ont pour principale conséquence de hausser le prestige du Prophète et d'inciter à traiter avec [P118] lui. Des chefs arabes manifestent des dispositions conciliantes : Mohammed conclut un accord avec les B. Damra après l'affaire d'al-Abwâ et avec les B. Waddân après celle de Bu'âth [cccclxvii] en 623 ou 624. Les Quraïchites s'inquiètent de la sécurité de leurs caravanes syriennes. Les tribus du Hedjaz forment bientôt deux clans, l'un qui reste fidèle à l'alliance quraïchite, l'autre qui prévoit la fortune de Mohammed et qui se tourne vers lui.

Le Prophète affirme le caractère sacré de l'expédition en nouant lui-même l'étendard à la lance de son chef. Selon la tradition, le premier fut un étendard blanc noué à la lance de Hamza qui, avec trente hommes, fit une razzia du côté de la mer sur une caravane quraïchite

que conduisait Abû Djahl. Ou bien ce fut pour la razzia menée dans la même région par ‘Ubaïd b. al-Hârith [cccclxviii].

Il convient d’insister sur l’affaire d’an-Nakhla : elle montre que la rancune des Émigrés envers leurs concitoyens peut les conduire à une violation flagrante de toutes les conventions qui, dans l’Arabie préislamique, maintenaient quelque sécurité aux relations intertribales.

> Elle est datée de la fin de radjab an II (novembre 623), époque à laquelle les pèlerins de la ‘*umra* du 27 rentraient chez eux. Une petite bande de huit Quraïchites Émigrés se met en route sous la direction d’Ibn Djahch, auquel le Prophète remet une lettre qu’il ne devra ouvrir qu’après deux jours de marche. Elle leur ordonne d’aller à Nakhla, entre Mekke et Taïf, ce qui est une grande randonnée, et d’y guetter les mouvements des Quraïchites et, suivant une tradition que l’on cherchera à imposer à l’opinion, de revenir en informer Mohammed. Les razzieurs sentent bien pourtant la bataille, car deux d’entre eux, inquiets, disparaissent sous le prétexte de rattraper un chameau égaré et on ne les revoit qu’à Médine. Une petite caravane mekkoise apparaît, chargée de vin, de peaux et de raisins secs ; les quatre hommes qui la conduisent se hâtent afin d’atteindre le territoire sacré de Mekke, qui est tout proche, avant que soit terminé le mois sacré de *radjab* qui les protège pour un jour encore. La vue des six Médinois les inquiète, mais comme l’un d’eux, ‘Ukkâcha, a la tête rasée, ils pensent que c’est un brave pèlerin qui revient de la ‘*umra*, et ils continuent paisiblement leur route. Les six Émigrés sont tentés par le butin : mais il leur faut violer un tabou, soit celui du mois de *radjab*, soit celui du territoire sacré. Ils s’y décident. Un Mekkois est tué, deux autres prisonniers. Les Émigrés rentrent à Médine avec un butin dont, selon Ibn Djahch, le quint doit revenir à Mohammed. Ils y sont accueillis par une réprobation générale : on n’admet pas qu’ils aient osé violer la trêve de *radjab* : les Juifs font des calembours avec les noms des P119 acteurs du drame. Les musulmans répètent que Mohammed n’a point donné l’ordre d’attaquer ; il met sous séquestre les prisonniers et le butin, et il refuse d’en prendre sa part. Les Quraïchites négocient le rachat des deux captifs : l’un d’eux se convertit et reste à Médine. Et c’est à ce moment, peut-être, ou peu après, que se place la révélation « Ils t’interrogent sur le mois sacré : Y combattre ? Dis : Y combattre est grave ; mais fermer le chemin d’Allah, être incroyants de Lui et de la mosquée sacrée, et en faire sortir ses gens est plus grave auprès d’Allah. La rupture *fitna* est plus grave que la tuerie [cccclxix]. »

Ce verset et d’autres semblables ont fourni une base religieuse à la guerre contre les Mekkois. L’attitude de Mohammed y annonce celle

qu'il aura dans d'autres circonstances : mettre ses gens dans telle occasion où ils pourront croire agir selon son désir ; puis, leur laissant la responsabilité de leur acte, approuver ou blâmer selon le succès ; compter sur le temps pour résoudre les difficultés ; au jour propice, écouter la parole d'Allah. Il est souvent difficile de distinguer dans la riche nature de Mohammed ce qui est du Prophète, et ce qui est du chef politique, qui est, malgré tout, un homme de son temps [ccclxx]. Il convient de rappeler qu'il y avait à Nakhla un sanctuaire d'al-'Ozzâ.

Retour à la Table des matières

B. BADR

La bataille. — La bataille de Badr, où Allah a envoyé ses anges pour assurer la victoire des musulmans, ne fut que la suite d'une opération manquée de brigandage, analogue à celle de Nakhla. C'est Allah lui-même qui l'a voulue : « Alors Allah vous promettait que l'une des deux bandes serait à vous. Vous préféreriez que ce fût celle qui n'avait pas de piquant qui fût à vous. Allah voulait réaliser la Réalité par les manifestations de son Verbe et supprimer les négateurs jusqu'au dernier, faire apparaître réelle la Réalité et vain le Néant, n'en déplaise aux Criminels [ccclxxi]. » Ainsi les musulmans qui ont eu à combattre à Badr, première victoire sur les Incroyants, ont acquis à leurs descendants une gloire immortelle. Il s'agissait pourtant tout d'abord de piller une caravane quraïchite qui revenait de Syrie [ccclxxii].

La troupe guerrière que Mohammed commandait était trop forte pour razzier une caravane pacifique et trop faible pour combattre une P120 armée ennemie : elle semblait être à ces deux fins. Trois cents et quelques, dit Bukhârî : quatre-vingts Émigrés, soixante-dix Aus, autant de Khazradj et de chevaux. Leur nombre était égal à celui des compagnons de Tâlût (Saül) quand ils combattirent Djâbût (Goliath) [ccclxxiii]. Néanmoins les Émigrés n'avaient pas montré grand empressement à aller razzier en grand leurs concitoyens, après l'affaire d'an-Nakhla ; aucun pacte ne contraignait les Ançâr à une expédition de ce genre [ccclxxiv].

Après la bataille, le Coran supposera que c'est bien en la prévoyant que les musulmans ont hésité à suivre Mohammed, et que cependant Allah leur

avait fait en songe voir leurs ennemis peu nombreux. Et la tradition ajoutera : « Ils ne seront point égaux, ceux qui sont restés assis à l'écart de Badr et ceux qui sont sortis à Badr [cccLxxv]. » On s'accorde à dater du 12 ramadân, an II (mars 624), la sortie de Mohammed avec sa troupe [cccLxxvi]. Abû Sufyân, qui dirigeait la caravane mekkoise, fut informé de la sortie de Mohammed et détourna sa route vers l'ouest afin de s'éloigner de l'ennemi, et il expédia à Mekke un messager pour sonner l'alarme. Une fille d' 'Abd al-Muttalib, qui était devineresse, y annonçait qu'un grave événement allait s'y produire dans les trois jours ; al-'Abbâs, qui l'en croyait, était raillé par Abû Lahab. Mais on entendit bientôt la voix du messager, qui, dressé sur son chameau, dont il avait coupé l'oreille, sa selle retournée, sa tunique déchirée, criait du fond du val : « Quraïchites, la caravane, la caravane ! les marchandises avec Abû Sufyân ! Mohammed va sur elles avec ses compagnons. Alerte [cccLxxvii] ! »

On réunit rapidement un millier d'hommes qui se lancèrent à la défense de leurs biens et que suivirent quelques femmes qui chantaient les mérites de la tribu. Ils approchaient de Badr, quand ils apprirent que la caravane avait passé la zone dangereuse et qu'elle parvenait intacte à Mekke. Les gens sages conseillèrent de rentrer, mais les ardents, derrière Abû Lahab, réclamèrent de profiter de la fête annuelle qui allait être célébrée à Badr, et de s'y divertir pendant trois jours, afin de bien montrer à tous qu'ils n'avaient point peur de Mohammed [cccLxxviii].

Mohammed employait en vain toute son habileté à tirer d'un chef bédouin quelques renseignements sur la caravane, quand, parvenus à Badr, ses gens y capturèrent deux Quraïchites qu'ils prirent pour des convoyeurs de la caravane alors qu'ils étaient les éclaireurs de l'armée. Interrogés, ils dirent le nombre de chameaux que celle-ci tuait chaque jour pour se nourrir, et Mohammed apprit ainsi qu'elle comptait neuf cent cinquante à mille hommes. Il fit occuper aussitôt le puits de Badr, qui fut le centre du combat. Durant la nuit, une pluie légère feutra le sable du terrain : faveur divine. Le site a été décrit par Burckhardt, qu'a utilisé Buhl ; Hâmidullah l'a revu. Au-dessus de la plaine, en un point qui dominait le combat, on construisit un abri d'où Mohammed le dirigea, rompant ainsi avec la coutume arabe qui campait le chef devant le front de ses guerriers et lui faisait appeler le chef ennemi en combat singulier. Tel le '*âqid* du Préislam, Mohammed noue l'étendard des combattants, son étendard blanc, à Muç'ab des 'Abd ad-dâr ; un autre à 'Alî, le vautour, *al-'uqâb*, et un troisième à un Ançâr. « O Prophète, encourage les Croyants à combattre : s'il y en a vingt parmi vous qui soient fermes, ils vaincront deux cents ; s'il y en a parmi vous cent, ils vaincront mille de ceux qui nient, car ce sont des gens qui ne comprennent pas. Maintenant, P121 Allah vous a allégé la tâche, il sait qu'il y a en vous de la faiblesse... » [cccLxxix] La révélation vint confirmer la sagesse des dispositions prises par le Prophète. « Alors vous étiez sur le bord le plus proche (de Mé-

dine ?), eux sur le plus éloigné, et les montures *rakb* plus bas que vous » (la caravane ?) [cccclxxx].

Malgré l'attitude personnelle de Mohammed, ce sont des combats singuliers qui ouvrent la bataille. Trois Quraïchites se présentent et trois Ançâr viennent les affronter. « Qui êtes-vous, leur disent les Quraïchites ? — Des Ançâr. — Nous n'avons point affaire à vous ! » Et ils répètent leur appel au combat. « Mohammed, fais sortir contre nous de tes gens qui soient nos égaux. » Alors le Prophète dit : « Debout, 'Ubaïda b. Hârith ; debout, 'Alî ; debout, Hamza. » Ils se levèrent et marchèrent contre eux. « Qui êtes-vous ? » — Ils se nomment : « Bien, voici de nobles égaux. » 'Ubaïda, le plus âgé des trois, engagea le combat avec 'Utba ; Hamza avec Chaïba et 'Alî avec al-Walîd. Hamza ne fit point languir Chaïba sans le tuer, ni 'Alî sans tuer al-Walîd. Cependant 'Ubaïda et 'Utba échangeaient des coups et chacun d'eux blessait grièvement son adversaire ; Hamza et 'Alî tombèrent avec leurs sabres sur 'Utba et l'eurent bientôt achevé. Puis ils emportèrent leur compagnon dans les rangs musulmans [ccclxxxi]. On ne peut éviter de penser aux trois Horaces et aux trois Curiaces, malgré les variantes. Il est probable que ce n'est point seulement par un orgueil tribal que les trois Quraïchites avaient refusé de combattre des Ançâr ; ils ne voulaient point mettre de sang versé entre eux et des gens qu'ils n'avaient point de raison de considérer comme des adversaires irréductibles. — Il semble que des Quraïchites aient cherché à s'infiltrer dans les rangs des musulmans, et le Prophète les fit chasser à coup de flèches.

Des Quraïchites jettent alors leurs lances et les rattrapent fort adroitement, « pour affirmer leur certitude de la victoire », dit-on. Je crois plutôt à un geste rituel, à caractère magique, sans l'expliquer d'ailleurs. On le retrouve dans les cortèges aux jours de réjouissances favorisés d'Allah : dans les fêtes de quartier à Damas, à la '*umra* du 27 radjab à Mekke en 1183, à la procession du *mahmal* et de la *kiswa* au Caire, etc. ; on pourrait noter des faits semblables dans d'autres sociétés [ccclxxxii].

Les musulmans paraissent avoir, un instant, cédé au choc des Quraïchites. Le Prophète sort de son abri et se mêle aux premiers rangs des combattants en récitant des versets du Coran qui annoncent l'enfer à ceux qui tourneront le dos. Et il promet aux vaillants le paradis : « Par celui qui tient en sa main l'âme de Mohammed, nul homme ne sera tué aujourd'hui, ferme, résolu, face à l'ennemi, que Dieu ne le fasse entrer au paradis. » 'Umaïr, qui l'entend, jette les dattes qu'il mangeait et s'écrie : « Bien ! bien ! rien entre moi et mon entrée au paradis. » Il s'élance au combat et meurt [ccclxxxiii].

Parmi les flottements du combat, c'est une intervention supra-humaine qui assure le succès des musulmans. Elle se manifeste, soit sous une forme préislamique, soit en une aide directe d'Allah. Pour la première, c'est sur le conseil de Gabriel, sans doute, que le Prophète envoie 'Alî ramasser une

poignée de cailloux dans le fond du val. Mais c'est bien d'un geste préislamique qu'il les lance vers les Quraïchites en criant : « Honte aux faces ! Et il n'y eut point un Quraïchite qui n'en reçut quelqu'un dans P122 l'œil. » On entend dans le ciel un bruit pareil à celui de cailloux tombant dans une écuelle [cccclxxxiv].

Mais décisive est l'intervention directe de Dieu qui, le Coran le dit, « assiste les Croyants d'un millier d'anges qui en ont d'autres en croupe ». « Frappez sur les cous ; frappez sur chaque extrémité [cccclxxxv]. » Dans d'autres versets les anges sont trois mille ou cinq mille. Il y a d'ailleurs confusion avec l'armée des anges qui sont venus à la bataille d'Ohod. La tradition sait que les anges ont à leur tête Gabriel, Michel et Isrâfîl [cccclxxxvi]. Deux mécréants se sont installés sur un rocher dominant le combat « afin d'aller ramasser le butin avec ceux qui le ramasseront », et plus tard ils racontent : « Comme nous étions sur la montagne, un nuage s'est approché de nous, et nous y avons entendu le hennissement des chevaux. Et j'entendis une voix qui criait : « En avant, Haïzun. » Et l'un des deux mécréants est mort de peur. Guerriers et anges, tous se sont parés à la manière bédouine de marques éclatantes qui signalent leur valeur et impressionnent l'ennemi. Az-Zubaïr a serré sa tête dans un bandeau jaune : Abû Dadjâna a préféré le rouge ; Hamza a une plume d'autruche à son casque ; 'Alî, un flocon de laine blanche, etc. » La tradition nous apprend que les anges sont *mussawwamûn*, un mot qui cache, par métathèse, *muwassamûn* qui sent trop fort le préislam, la marque de la tribu, consacrée par le dieu. Ils ont des touffes de laine de couleur à la crinière et à la queue de leurs chevaux ; car ils ont des montures, comme des djinns. C'est seulement dans Râzî que je trouve l'aile immense de Gabriel [cccclxxxvii]. L'intervention des anges n'a pas seulement rétabli l'équilibre entre les deux clans ; elle a donné l'avantage irrésistible aux Croyants [cccclxxxviii]. C'est une forme de secours divin qui est bien connue : les Croisés en furent gratifiés [cccclxxxix].

Si l'on choisit parmi les versets du Coran, on pensera que la révélation a évoqué simplement une intervention d'Allah : « Vous ne les avez pas tués : c'est Allah qui les a tués ; tu n'as point lancé : c'est Allah qui a lancé [cccxc]. » C'est ainsi qu'un exégète musulman, moderne et moderniste, Chaïkh 'Abduh, n'admet pas la réalité de la présence des anges à Badr, pas plus qu'à Ohod. Il comprend l'assistance divine sous la forme d'un réconfort spirituel envoyé aux musulmans et d'une épouvante jetée au cœur des incroyants. Mais la croyance populaire ne saurait renoncer aux faits précis que lui fournit la tradition : Abû Râfi' a bien vu tomber une tête quraïchite, avant que le sabre l'ait frappée. Abû Yâsir, mince et tout petit, n'a pu capturer le vigoureux al-'Abbâs qu'avec une aide physique surnaturelle [cccxci].

La victoire fut complète ; les Quraïchites en fuite, laissèrent sur le champ de bataille quarante-quatre morts et autant de prisonniers ; la tradition a porté, plus tard, ces deux nombres à soixante-dix. Les musulmans comptaient quatorze morts. On retrouvera ces multiples de sept, particuliè-

rement à Ohod [cccxcii]. Après la bataille, on jette les morts dans le puits de Badr ; comme c'est le tour de 'Utba ben Rabî'a, le Prophète remarque la tristesse qui altère le visage de son fils, qui est musulman, et il l'interroge : « Je n'ai aucun doute sur mon père et sur sa chute ; mais je savais ce qu'il y avait en lui de jugement, de sagesse et de mérite, et j'avais espéré que cela le conduirait à l'Islam. En voyant ce qui lui est advenu et en pensant qu'il est mort dans l'incroyance P123 après tout l'espoir que j'avais en lui, je ressens une grande peine. » Et le Prophète invoque Allah en sa faveur [cccxciii]. Quand on eut fini de jeter les cadavres des ennemis, le Prophète s'avança au bord du puits, le troisième jour, avant de lever le camp. Il leur rappela leur résistance à ses prédictions qui se réalisaient aujourd'hui. Et comme 'Omar s'étonnait qu'il parlât à des morts, le Prophète lui répondit « Vous n'entendez pas mieux qu'eux ce que je vous dis [cccxciv]. »

Le butin et les prisonniers. — Le butin de la victoire de Badr était, sans doute, bien inférieur à celui qu'eut procuré la capture de la caravane. Néanmoins, outre les armes, des dépouilles des morts, des ustensiles, il comportait une réelle valeur, celle des prisonniers. Le partage, imposé par le Prophète, excita les jalousies et les rancunes : la coutume était mal établie. Les hommes qui n'avaient guère participé au combat et qui étaient restés à la garde du Prophète autour de son abri furent traités comme les combattants. On réserva leur part aux deux éclaireurs qui avaient guetté la caravane, aux deux chefs que Mohammed avait laissés sur Médine haute et Médine basse, à 'Othmân qui était resté à Médine pour soigner sa femme Ruqaya, fille du Prophète. Celui-ci eut besoin de toute son habileté pour apaiser les résistances [cccxcv]. Il prit pour sa part le sabre de Munabbih b. al-Hadjâdj, le célèbre Dhû'l-Fiqâr [cccxcvi].

La tradition veut qu'il n'y ait point eu accord sur la destinée des prisonniers. Mohammed prit l'avis de trois hommes éminents. 'Omar fut d'avis de livrer chacun d'eux à un combattant de Badr qui lui couperait le cou. Abû 'Ubaïda conseilla de les jeter dans une fosse embrasée, selon la tradition coranique des Ukhdûd de Nedjrân. Abû Bakr rappela les liens du sang et conseilla de bien traiter les captifs dans l'espoir de préparer leur conversion ; et Mohammed se railla à son avis, sans donner aucun ordre. Les Émigrés, qui avaient grand besoin de rétablir leurs affaires, eurent plaisir à toucher, comme les Ançâr, les trois mille dirhems, à quoi fut fixé le taux de la rançon des prisonniers [cccxcvii]. Abû Sufyân proclama bien haut qu'il ne fallait point racheter des hommes qui s'étaient laissé prendre, mais des négociations se nouèrent en secret. Il fit interdire aussi les lamentations sur les morts, et la tradition se divertit à raconter qu'al-Aswad, qui a perdu trois fils à Bath et ne se console pas de ne point pouvoir les pleurer, espère que l'interdiction est levée en entendant une nuit s'élever les lamentations d'une femme ; elle pleure sa chamelle qui s'est égarée [cccxcviii].

L'incident de 'Abd-ar-Rahman Ibn 'Auf contredit les indications qui viennent d'être données sur le partage du butin de Badr. Comme il est sur le champ de bataille à ramasser pour sa part des cottes de mailles, deux Quraïchites, isolés parmi les vainqueurs, Omayya b. Khalaf et son fils, se rendent à lui et il les emmène. Mais il rencontre Bilâl qui ameute contre eux les assistants ; on tue le fils, puis le père. « Oui, Allah, disait plus tard Ibn 'Auf, sois clément envers Bilâl ! J'avais lâché mes cottes de mailles pour mes prisonniers, et il m'en a privé [cccxcix]. »

La tradition, qui montre l'indécision de Mohammed sur le sort des prisonniers, n'est que le développement de versets coraniques dont l'histoire reste obscure. Après la réunion provoquée par le Prophète, 'Omar, entrant à la mosquée, l'y trouve pleurant avec Abû Bakr et récitant : P124 « Il n'appartient pas à un prophète d'avoir des prisonniers avant qu'il ait porté la destruction sur la terre. Vous désirez les biens de ce monde. Allah veut l'autre. » Mohammed redoute le châtiment qui sera une peine dans l'autre monde ou bien le désastre d'Ohod. Ce sont les commentateurs qui ont trouvé, dans un autre verset, la preuve qu'Allah a accordé une exception au sujet des captifs de Badr : « N'était une décision écrite d'Allah, antérieure, vous seriez frappés, pour ce que vous avez pris, d'un châtiment terrible [cd]. »

Enfin, les accords se font sur le rachat des prisonniers. 'Omar voudrait arracher au moins les canines à Suhaïl b. 'Amr pour qu'il ne puisse plus prêcher contre l'Islam : Mohammed l'en empêche et favorise son rachat. Abû Sufyân a perdu un fils à Badr et un autre est prisonnier : il ne peut revenir sur son interdiction, mais il y a des détours. Un vieil homme, qui appartient au clan médinois, croit que les Quraïchites continuent d'accueillir les pèlerins de la '*umra* ; il s'en va donc à Mekke où Abû Sufyân le fait prisonnier, puis l'échange contre son fils [cdi]. D'autre part, il y eut des meurtres, et l'on ignore pourquoi le Prophète fit tuer un 'Uqba et un 'Abd al-Qaîs [cdii].

Il est convenu que les prisonniers furent bien traités : l'un d'eux, chez des Ançâr, mangeait le pain, et ils se contentaient de dattes. Les femmes étaient plus dures. On attachait les mains des captifs derrière leur cou : posture pénible et humiliante. Sauda, femme du Prophète, y trouva Suhaïl ben 'Amr : « Je ne pus m'empêcher de lui dire Abû Yazîd, vous aviez reçu des mains pour ne pas mourir noblement ! » Et le Prophète la fit taire [cdiii].

La tradition classique a fait de l'aventure d'al-'Abbâs, oncle du Prophète et ancêtre des califes abbassides, une comédie en plusieurs actes. Il est convenu qu'il était déjà musulman en 624, mais qu'il cachait sa conversion pour rester à Mekke et poursuivre ses lucratives opérations. Il eût pu se faire remplacer dans l'armée qui partait pour Badr, mais il craignit d'exciter la méfiance et suivit l'expédition. Mohammed, apprenant sa présence, donna l'ordre d'épargner les B. Hâchim et spécialement al-'Abbâs. Il fut fait prisonnier par un brave musulman qui s'étonnait ensuite de n'avoir réussi à le capturer qu'avec l'aide d'un inconnu, en qui Mohammed reconnut un ange.

Il veilla à ce qu'il ne fût pas serré dans ses liens. Enfin il lui conseilla de penser à sa rançon et à celle de ses deux neveux et de son affranchi. Al-'Abbâs chercha à invoquer sa qualité de musulman. « Allah, lui répondit Mohammed, sait ce qu'il en est de ton Islam ; s'il est tel que tu le dis, Allah t'en tiendra bon compte ; mais nous devons ne juger que ton attitude apparente. Rachète-toi. » — Et comme Mohammed lui avait pris auparavant vingt onces d'or, al-'Abbâs suggère qu'il pourrait les considérer comme sa rançon. « Non, dit le Prophète, c'est une chose que m'a donnée de toi Allah puissant et fort. — Mais je n'ai plus de biens ! — Où est donc ce que tu as mis en dépôt chez Umm al-Fadl, fille d'al-Hârith ? » Et comme Mohammed lui répète, mot pour mot, les recommandations qu'il a faites à cette femme, al'-Abbâs se décide à payer quatre mille dirhems ; on dit même quarante mille ! [cdiv].

Un autre prisonnier était Abû'l-'Açî, neveu de Khadîdja, qui l'aimait comme un fils. Elle l'avait marié, avant sa conversion, avec sa fille P125 Zaïnab. Après la conversion de Khadîdja et de ses filles, Abû'l-'Açî avait refusé de répudier sa femme. En apprenant la captivité de son mari, Zaïnab, restée à Mekke, envoya quelqu'un à Médine avec de l'argent pour négocier sa libération : elle y avait joint un collier que Khadîdja lui avait donné le jour de ses noces. La vue de ce collier émut profondément Mohammed qui réussit à obtenir la libération du prisonnier, auquel il fit promettre en secret de se séparer de sa fille et de la lui renvoyer à Médine. Zaïd b. Hâritha, sur l'ordre de Mohammed, vint l'attendre à un point de la route. Escortée de son beau-frère Kinâna, elle s'y dirigeait, mais elle fut poursuivie par des Quraïchites qui prétendirent qu'elle était enceinte. Kinâna allait se servir de son arc et causer une bagarre quand Abû Sufyân intervint, persuada à Kinâna de ramener Zaïnab à Mekke et lui promit de favoriser son départ secret. A quelque temps de là, sans tapage, de nuit, Kinâna la conduisit à Zaïd qui t'emmena à Médine. Les époux furent « séparés par l'Islam » [cdv]. Mais peu après, dans la mosquée, les fidèles qui faisaient ta prière du matin entendirent la voix de Zaïnab qui proclamait qu'elle prenait Abû'l-'Açî sous sa garde *idjâra*. Mohammed, tout en déclarant qu'il avait ignoré la décision de sa fille, s'entremit pour que lui fût rendu tout ce qu'il avait perdu à Badr. Alors Abû'l-'Açî déclara aux Quraïchites qu'il était musulman, mais qu'il n'avait pas voulu le déclarer avant d'avoir réglé ses affaires et payé ses commanditaires ; et il alla rejoindre sa femme à Médine.

Il y eut d'autres conversions. 'Umaïr était un Quraïchite dont le fils avait été tué à Badr. Il s'entendit avec un autre antimusulman, Çafwân, qui promit de prendre soin de ses enfants, pendant qu'il irait tuer Mohammed à Médine. Celui-ci lui demanda ce qu'il voulait faire de son grand sabre et lui rapporta mot pour mot sa conversation avec Çafwân. 'Umaïr se convertit et retourna à Mekke prêcher l'Islam. Çafwân déclara qu'il ne lui parlerait plus de sa vie [cdvi].

> L'oncle de Mohammed, Abû Lahab, l'une des bêtes noires des traditionnistes, était malade le jour où la troupe quraïchite sortit de Mekke et partit pour Badr. il racheta son absence pour quatre mille dirhems et se fit remplacer par al-'Açî b. Hichâm. Quelques jours après le combat, il avait souffleté un artisan qui racontait la venue des anges à Badr et celui-ci l'avait frappé à la tête. Rentré chez lui, il eut « un accès de fièvre bubonique dont il mourut sept jours plus tard ». Craignant la contagion, ses fils l'enterrèrent de loin et lancèrent des pierres sur sa tombe. Celle-ci et celle de sa femme continuaient, au XIIe siècle, d'être lapidées par les passants dans une intention de magie protectrice [cdvii].

Le combat de Badr est le grand événement de la vie de la première communauté musulmane, et ainsi l'histoire se moque de la logique. Il est la suite d'une expédition de brigandage, tentée par les Émigrés sans ressources. Il devient, par les circonstances, une bataille, une bien petite bataille, entre les Incroyants et les fidèles d'Allah qui leur donne la victoire, malgré l'infériorité de leur nombre. Et le son de P126 cette victoire retentit dans les cœurs d'une grande foule d'hommes à travers les âges.

La rupture avec les Juifs. — Le premier résultat fut à Médine une crise de fanatisme. Il fallait supprimer les Incroyants.

> Asmâ bint Marwân était une Aus restée mécréante : « Elle décriait l'Islam, vilipendait le Prophète, excitait contre lui et faisait des vers. » Un homme de son clan, peut-être son ancien mari, entra chez elle la nuit « Plusieurs de ses enfants étaient autour d'elle endormis ; elle allaitait le dernier. Il la tâta de la main, car il était aveugle ; et écartant l'enfant, il poussa sur la poitrine d'Asmâ son sabre qui lui ressortit par le dos. » Puis il alla faire la prière de l'aurore à la mosquée. « Tu as tué Asmâ, lui cria le Prophète. — Oui, en pèse-t-il sur moi quelque chose ? — Deux chèvres ne se prendront pas aux cornes pour cela [cdviii]. »

Surtout ce fut Badr qui amena la rupture de Mohammed avec les Juifs de Médine. On a raconté ci-dessus l'affaire du changement de *qibla* à sa date traditionnelle, qui n'est point sûre, et ce fut en tout cas Badr qui matériellement et moralement rendit possible et parut exiger la rupture complète avec les Juifs. Malgré toutes les avances, ceux-ci

refusaient d'entendre le message de Mohammed ; Badr, où ils n'avaient point pris part, prouvait qu'Allah soutenait les musulmans : il fallait procéder contre eux par la force.

La tradition, peut-être pour la légitimer, met cette rupture en relation avec une nouvelle affaire de razzia et de caravane.

Abû Sufyân, qui avait sauvé la caravane quraïchite et n'avait point pris part à la défaite de Badr, aurait décidé de la venger sans retard. Il serait parvenu, avec sa troupe, jusqu'au quartier des Juifs Banû Nadîr, aurait conféré avec certains d'entre eux et se serait retiré après avoir tué deux laboureurs. Mohammed alerté aurait emmené deux cents hommes à la poursuite des Mekkois jusqu'à Qarqarat al-Kudr. Les Quraïchites, pour alléger leurs chameaux, auraient jeté leurs ballots de *sawîq* que leurs poursuivants ramassèrent : l'aventure fut nommée l'affaire du *sawîq* [cdix].

Quoi qu'il en soit des négociations d'Abû Sufyân avec les Juifs, la communauté médinoise élargie de la constitution de l'an I ne pouvait être solide. Les Juifs maintenaient leurs croyances et le Prophète, qui n'en était pas un pour eux, les [P127] accusait de falsifier l'Écriture. Ce qui était plus grave encore peut-être, c'est qu'ils possédaient des biens qui continuaient à manquer aux Émigrés, des jardins et des maisons. Mohammed servait donc doublement la cause d'Allah en s'attaquant à la tribu dont les terres faisaient partie immédiate de l'agglomération médinoise, les B. Qaïnuqâ'. Ils avaient deux forteresses-refuges *atam*. Ils étaient alliés aux Khazradj. En avril 624, Mohammed les bloqua dans leur quartier et ils se rendirent sans coup férir après quinze jours de siège. Il semble que Mohammed ait eu l'intention de faire un massacre, mais 'Abdallâh b. Ubayy, sayyid des Khazradj, sortit de son habituel détachement et intervint en faveur de ses alliés qui allèrent se joindre d'abord aux colonies juives du Wâdi'l-Qurâ, puis d'Adhri'â en Syrie. L'opération rapporta un abondant butin, des armes, des bijoux, des métaux précieux, l'outillage des armuriers-orfèvres et tout un quartier de maisons. Les Banû Qaïnuqâ' auraient repoussé un nouvel effort de Mohammed pour les convertir et l'auraient raillé de sa victoire sur des adversaires indignes : « qu'il s'attaque à eux, il trouvera à qui parler ! » Mohammed les accusait d'avoir rompu le pacte : c'est un reproche courant.

Le butin des B. Qaïnuqâ‘ mettait à l'aise les Émigrés et allégeait les charges des Ançâr ; mais leur absence privait les musulmans de précieux ateliers d'armes. On ne sait si quelque Médinois sut dresser des esclaves à cette fabrication. Durant des années, les musulmans furent très soucieux de ramasser les armes des vaincus ou des razziés, par un sentiment plus pratique que celui de la gloire [cdx]. La tradition énumère les armes que le Prophète eut pour sa part dans le butin des Banû Qaïnuqâ‘ : trois sabres, trois lances, trois arcs, deux cottes de mailles ; chaque arme eut un nom [cdxi]. Le Coran prononce l'approbation d'Allah, qui aurait pu infliger un châtiment plus grave [cdxii].

Suivant la tradition, la razzia sur les Juifs fut suivie de la célébration symbolique du sacrifice de Minâ, le 10 de muharram, ce qui accentue d'ailleurs l'incertitude de la chronologie. Le Prophète sacrifia un ou deux moutons, se rendit au *muçallâ*, c'est-à-dire au terrain destiné au sacrifice et à la Prière spéciale, par un chemin et revint à Médine par un P128 autre, afin de rappeler le grand circuit ‘Arafa-Minâ. Ce serait là le modèle des cérémonies du *ta‘rîf fi'l amçâr*, c'est-à-dire de celles qui remplacèrent dans les grandes cités musulmanes le pèlerinage pour les fidèles auxquels les circonstances interdisaient d'y prendre effectivement part [cdxiii].

A l'attaque générale contre les Banû Qaïnuqâ', s'ajoutent quelques épisodes différents.Meurtre d'un vieux poète juif plus que centenaire, insulteur du Prophète. Mais en soi-même être poète est un crime : les vers sont inspirés par un *djinn*, et vantent le temps du préislam, de l'ignorance, *djâhiliya*. Mohammed ne peut opposer aux poètes sataniques qu'un pauvre rimailleur, Hassân b. Thâbit [cdxiv].

On ne sait si c'est après Badr ou après Ohod qu'il faut placer le meurtre d'un autre Juif poète, Ka‘b b. al-Achraf, de Khaïbar, qui paraît avoir été en relations avec Mohammed. Après Badr, il fit un séjour à Mekke où il récita des poèmes en l'honneur des Quraïchites tués au combat ; puis il vint à Médine, où ses vers tournaient la tête a toutes les femmes. « Qui me délivrera de cet homme ? » Abû Nâïla s'en chargea avec quatre camarades. Ils trouvent Ka‘b avec une jeune femme qu'il vient d'épouser et qui cherche à le retenir ; mais il se laisse entraîner la nuit dans l'oasis, où il tombe sous la dague d'Abû Nâïla, après une lutte où l'un des assassins est blessé. Au retour, Mohammed, qu'ils trouvent en prière, crache sur la blessure qui est guérie. « Il n'y eut plus un Juif qui ne craignît pour sa peau [cdxv]. » Suivant une autre tradition, Abû Nâïla apporta sa tête à Médine et vint la jeter dans la mosquée, aux pieds du Prophète, qui lui fit don d'un bâton sur quoi

s'appuyer dans le paradis [cdxvi]. Les commentateurs du *hadîth* acceptent son authenticité avec quelque embarras et accumulent les raisons qui expliquent et excusent l'assassinat.D'autres récits sont moins acceptables encore celui qui fait dire au Prophète : « Tout Juif dont vous serez maître, tuez-le. » Ainsi un musulman tue un marchand juif, et comme son frère, encore incroyant, lui reproche son crime : « Si celui qui m'a ordonné de tuer le Juif m'ordonnait de te tuer, toi, je le ferais. » Et le frère se convertit, d'admiration ou de peur [cdxvii].

Continuation des razzias. — Cependant, si Badr avait ébranlé la puissance quraïchite au Hedjaz, elle restait supérieure à celle, incertaine encore, du Prophète et de son Dieu à Médine ; les Émigrés continuaient à chercher des moyens d'existence, et les prendre dans la main des Incroyants était servir la cause d'Allah. La politique des razzias restait donc celle de Mohammed. Il se préparait à occuper la route des oasis du nord-est par laquelle les Quraïchites faisaient passer maintenant leurs caravanes, et que dominaient les Sulaïm et les Ghatafân, bédouins pillards de sédentaires.

P129 Ce serait contre eux qu'il aurait fait en chawwâl an II, jusqu'au point d'eau de Qarqarat al-Kudr, une incursion qui se confond peut-être avec l'affaire du *sawîq* [cdxviii]. On place après celle-ci une razzia contre les B. Tha'laba et les B. Muhârib qui étaient venus pillarder autour de Médine. Une troupe de quatre cent cinquante musulmans ramène un prisonnier qui se convertit : le reste de la tribu s'est enfui dans la montagne [cdxix].

Vingt-huit mois après l'hégire, Abû Sufyân avait dirigé vers l'Iraq une caravane emportant de précieux vases d'argent avec d'autres marchandises : la caravane était guidée sur cette route inconnue par un homme des Banû Bakr b. Wâ'il. Mohammed envoya contre elle Zaïd b. Hâritha, qui, sans effusion de sang, ramena la caravane entière, ce qui est merveilleux [cdxx]. Le quint du Prophète monta à vingt mille dirhems.

Ainsi la communauté musulmane jouissait désormais d'une honorable aisance. La tradition chî'ite conserve pourtant à 'Alî l'honneur de gagner toujours sa vie comme terrassier [cdxxi]. C'est vers cette époque que l'on place son mariage avec Fâtima, fille du Prophète ; d'eux naquirent Hasan et Husaïn. Puis ce fut l'union de 'Othmân,

avec une autre fille du Prophète, Ruqaya ou bien Umm Kulthûm. Enfin Mohammed épousa Hafça, fille de ‘Omar et veuve de Hunaïs [cdxxii].

Durant ces années, Mohammed paraît s’être efforcé d’assurer ses relations avec ‘Abdallâh b. Ubayy. Un de ses fils avait gouverné Médine pendant une absence du Prophète, et des membres de la famille avaient eu des commandements. Mohammed avait accueilli l’intercession d’Ibn Ubayy en faveur des Banû-Qaïnuqâ‘ [cdxxiii].

Retour à la Table des matières

C. OHOD

Les Quraïchites, évincés de la route caravanière occidentale, étaient décidés à une revanche. Il leur fallait d’abord organiser la milice des mercenaires noirs, les Ahâbish. Les Quraïchites qui avaient perdu un fils ou un frère à Badr demandèrent à Abû Sufyân et à ses commanditaires de renoncer à leur part de gain dans la caravane sauvée, afin de payer leur solde, et aussi pour faciliter le recrutement de guerriers des tribus alliées : un émissaire fut envoyé notamment au Tihâma.

Une armée de trois mille hommes fut mise en campagne P130 en janvier 625 : sept cents guerriers portaient une cotte de mailles ; il y avait deux cents cavaliers. Un Quraïchite qui avait un esclave abyssin, habile à lancer le javelot à la mode abyssine, lui promit la liberté s’il tuait Hamza, meurtrier de son oncle à Badr. L’armée fut accompagnée d’un cortège de quinze palanquins, où des femmes, à la cadence des tambourins, chantaient les mérites des morts de Badr. Abû Sufyân emmenait la sienne, Hind [cdxxiv].

Le Coran rappelle que les gens veulent faire craindre aux musulmans la venue d’Abû Sufyân ; mais cela ne fait que grandir leur foi. La tradition sait qu’Abû Sufyân a dit : « Si vous joignez Mohammed, avertissez-le que nous avons réuni l’attaque sur lui [cdxxv]. » Contre cette puissante attaque, Mohammed rassembla toutes ses forces. Il passa la revue de ses guerriers, renvoya les plus jeunes, les moins de quinze ans, et ceux qui lui semblaient inaptes au combat [cdxxvi]. Au XIIIe

siècle, Ibn Toumert, le Mahdî des Almohades, invoquera cet exemple du Prophète, pour faire accepter par ses Berbères le choix qu'il opère parmi ses soldats.

La tradition rapporte que le Prophète entendit, en songe, une voix qui lui disait de rester sur la défensive, et il fut bien résolu à lui obéir. C'était aussi le conseil de 'Abdallâh b. Ubayy, chef des Khazradj et des Politiques, et l'on respectait ainsi strictement l'accord qui prévoyait le concours de la communauté médinoise tout entière à la défense de la ville, et non à une attaque. Mais des jeunes gens qui n'avaient point conquis la gloire de combattre à Badr et qui n'avaient point eu part au butin réclamèrent à grands cris qu'on attaquât. Ibn Ubayy répétait : « Nous ne sommes jamais sortis de notre ville contre un ennemi sans qu'il prît le dessus sur nous, et nul n'a cherché à y entrer sans que nous le prenions sur lui. » On ne l'écouta point, et le Prophète, cédant aux violents, se fit armer par Abû Bakr et par 'Alî, revêtit sa cotte de mailles et ceignit son sabre. Cependant quelque réflexion était venue aux partisans de l'attaque qui, maintenant, hésitaient. Ce fut Mohammed qui déclara que, revêtu de ses armes, il ne reculerait pas et qu'il allait marcher à l'ennemi. 'Abdallâh b. Ubayy se retira avec trois cents hommes ; Mohammed en conservait sept cents derrière lui, dont cinquante archers et deux cavaliers [cdxxvii]. Il P131 aurait refusé l'aide d'un groupe de Juifs ; l'annaliste cite pourtant le nom de deux d'entre eux qui furent tués dans le combat. Les Aus et les-Khazradj eurent chacun leur étendard, que le Prophète noua, comme à Badr. Il confia le sien, c'est-à-dire celui des Émigrés, à 'Alî ou à Muç'ab [cdxxviii].

Dès les premiers pas, un sabre tiré de son fourreau au baudrier d'un guerrier par le mouvement d'une queue de cheval avait semblé être un heureux augure. Un incident l'effaça : en continuant sa route, le Prophète passa par le champ d'un homme qui l'insulta. Le Prophète empêcha de le tuer en disant : « Laissez-le. Il est aveugle du cœur comme des yeux. »

Mohammed vint adosser sa troupe à la montagne d'Ohod, dans le but de la lancer contre les Quraïchites, dès qu'ils paraîtraient dans la plaine. Il mit en réserve les cinquante archers sous 'Abdallâh b. Zubaïr, avec l'ordre de ne quitter leur poste sous aucun prétexte et de harceler l'ennemi de leurs flèches. Les Quraïchites installèrent leur camp sur un terrain salé et inculte entre Médine et la montagne d'Ohod, au bord d'un wâdî. Les femmes suivaient l'armée, en chantant : « Pour qui va de l'avant, nos embrassements ;

si vous tournez le dos, nous vous lâchons, d'un lâchage non amoureux... [cdxxix]. »

La date de la bataille est assurée par une éclipse de lune, le 19-20 novembre 625. La tradition abonde en détails qui expliquent comment Allah a infligé à son Envoyé la rude épreuve de la défaite, et qui rappellent les noms des guerriers qui ont combattu à Ohod.

Les premiers engagements furent favorables aux musulmans, et bien que commandés par Khâlid et par 'Ikrima, les Quraïchites prirent la fuite. Hind et les autres femmes descendirent de leurs chameaux et se sauvèrent éperdument : « Je les ai vues, rapporte un combattant, lever les jambes et montrer leurs bracelets de pied *malhal*. » Mais les archers, craignant de n'avoir point part aux dépouilles des vaincus, descendirent dans la plaine et mirent le désordre dans les rangs des musulmans. Abû Sufyân et Khâlid ramenèrent leurs guerriers au combat. Celui-ci reprit l'aspect habituel des batailles arabes : les guerriers s'entremêlent, s'interpellent, se provoquent et se livrent à des duels sanglants, tandis qu'Abû Sufyân, faisant appel aux Aus et aux Khazradj, les incite à abandonner Mohammed.

Un groupe de jeunes Médinois, dès avant le combat, avait quitté la ville et s'était joint à l'armée quraïchite sous la conduite de Abû 'Amir, un personnage dont on a déjà dit le nom : son surnom, le Solitaire, indique qu'il était de ceux qui méditaient sur les choses religieuses ; mais sa méditation ne l'avait point tourné vers l'Islam et Mohammed le surnommait l'Hérétique. Il s'avança au premier rang des Quraïchites, en appelant les Médinois à changer de camp.

On se bat autour des deux étendards des chefs. Abû Sufyân fait honte aux 'Abd ad-dâr de la façon piteuse dont ils ont tenu l'étendard à Badr ; leur porte-étendard, Ibn Abî Talha, est tué par 'Alî. Alors une troupe P132 s'élance sur le porte-étendard de Mohammed, Muç'ab b. 'Umaïr, qui est tué; sa place est aussitôt prise, selon les uns par 'Alî, selon les autres par un ange.

Mohammed est blessé et le bruit de sa mort circule. Il réussit à faire une retraite honorable, poursuivi par un fanatique qui avait dit : « Je ne serai point sauf s'il l'est. » L'esclave abyssin Wahchî s'attache aux pas de Hamza et réussit à le tuer; il venait de gagner ainsi sa liberté [cdxxx]. Il se retire du combat où il n'a plus rien à faire. Trouvé par les Médinois, il est amené devant le Prophète auquel il fait profession de foi musulmane; celui-ci lui conseille de ne jamais plus reparaître à ses yeux. Wahchî se le tint pour dit ; mais il reparut après la mort de Mohammed et ce fut lui qui tua le faux prophète Musaïlima. Il mourut à Homç (Émèse), et il racontait volontiers ses hauts faits dans les intervalles lucides que lui laissait son ivrognerie [cdxxxi].

La tradition nous apprend que le corps de Hamza fut lavé par les anges, ce pourquoi il est appelé *al-ghâzil*. Mais elle sait aussi qu'il a été mutilé par

Hind, qui lui a ouvert le ventre et en a arraché le foie pour le manger; elle ne peut l'avaler et le crache. Abû Sufyân lui-même pousse dédaigneusement la pointe de sa lance dans la bouche du cadavre, — geste qui est généralement blâmé [cdxxxii]. Hind fait don à Wahchî de ses bracelets et de ses anneaux de pied; elle les remplace par des colliers de nez et d'oreilles coupés sur les morts. Les autres femmes quraïchites s'acharnent à ces mutilations. Hind, assise sur un rocher, chante, avec elles, la victoire [cdxxxiii].

Les fidèles du Prophète, avec Abû Bakr, 'Omar et Talha, ont réussi à l'emmener sur un repli de la montagne qui est inaccessible aux Quraïchites. Ils sont sept Émigrés et sept Ançâr, dont la tradition a conservé les noms [cdxxxiv]. De l'armée musulmane un tiers est mort, un tiers est blessé, un tiers est en fuite, dit le chroniqueur, qui ne cite point de prisonniers. Les vainqueurs se pavanent sur le champ de bataille et interpellent les survivants. Malgré l'ordre de Mohammed, 'Omar répond à Abû Sufyân que le Prophète est vivant. Le chef quraïchite proclame que les morts de Badr sont vengés; si les musulmans veulent venger les leurs, rendez-vous à Badr l'an prochain [cdxxxv].

Des historiens ont été étonnés qu'Abû Sufyân n'ait point poursuivi jusqu'au bout sa victoire, tué Mohammed et pillé Médine. Pour comprendre sa modération, il faut tenir compte de la complexité des faits. L'explication qui vient d'être donnée est très valable : les morts de Badr sont vengés ; l'honneur des Quraïchites et de leurs dieux est sauf : « Nous avons al-'Ozzâ, crie Abû Sufyân, eux, ils n'ont point de 'Ozzâ ! » ce qui est presque un jeu de mots ('Izza = puissance). Allah n'est plus le tout-puissant, al-'Azîz. En cherchant à envahir et piller l'oasis de Médine, Abû Sufyân savait qu'il soulèverait toute la population contre P133 lui. Les gens d'Ibn Ubayy, qui s'étaient retirés du combat, entrèrent en négociation avec lui pour éviter le pillage [cdxxxvi].

Mohammed pense à abandonner le corps mutilé de Hamza aux bêtes sauvages, et promet, au jour de la victoire prochaine, de mutiler trente cadavres ennemis. Mais la révélation descend : « Si vous infligez le mal, infligez le même que celui que vous avez subi ; mais si vous le supportez avec patience, ce sera meilleur pour les patients. » Le Prophète fait enterrer son oncle. De retour à Médine, il entend les femmes des Ançar prononcer les lamentations sur leurs morts ; elles y mêlent le nom et l'éloge de Hamza, et le Prophète les bénit [cdxxxvii].

Mohammed annonce à Umaïma la mort de ses proches ; elle y répond tout d'abord par des formules pieuses d'invocation. Quand elle apprend la mort de son mari, 'Abdallâh b. Djahch, elle pousse des cris et des lamenta-

tions. Mohammed décide de l'inhumer auprès de Hamza, car il a été mutilé comme lui [cdxxxviii]. La *qubba* (coupole) qui recouvre le tombeau de Hamza était, récemment encore, un lieu de pèlerinage ; Hâmidullah a vu à côté de lui un autre tombeau pour les autres *chuhadâ*.

La tradition alide sait que la blessure de Mohammed est aussitôt soignée par Fâtima, qui la panse avec un chiffon brûlé, tandis que 'Alî verse l'eau. Mohammed accompagne ensuite les femmes qui, sur le champ de bataille, viennent en aide aux blessés. 'Aïcha et Umm Kulthûm leur donnent à boire [cdxxxix]. Il y eut soixante-dix morts, ce qui est providentiel, car c'est exactement le talion des soixante-dix Quraïchites tués à Badr. Mohammed empêcha de transporter les corps à Médine : on les enterra où ils étaient tombés. Deux amis, enfouis dans la même fosse, furent retrouvés quand on creusa le *khandaq* (cf. *infra*). Mohammed déclara que, tombés martyrs de la guerre sainte, *chuhadâ*, ils n'avaient point à être lavés, comme on le faisait d'ordinaire ; on les ensevelit dans de grandes fosses sur lesquelles le Prophète prononça soixante-dix fois la *talbiya*. Deux musulmans âgés avaient été laissés en arrière avec les femmes et les enfants ; pourtant ils sont allés combattre : l'un d'eux a été tué par les Quraïchites, l'autre, par erreur, a péri de la main d'un musulman. Mohammed paie sa *diya*, (prix du sang) et ils sont enterrés ensemble. On montre encore « le tombeau des deux vieillards ».

En pendant, l'annaliste narre l'étrange histoire du Juif Guzmân, l'homme dont on ne sait pas d'où il vient et dont le Prophète disait : « C'est un homme du feu. » Il tua huit ou neuf Quraïchites et fut grièvement blessé ; comme on l'encourageait en lui annonçant le bonheur futur, il répondit qu'il ne combattait que « pour l'honneur de son peuple » et, ne pouvant supporter la douleur de ses blessures, il s'ouvrit les veines avec une flèche. En apprenant sa mort, Mohammed dit : « J'atteste que je suis vraiment l'Envoyé d'Allah [cdxl]. » Un autre Juif, Mukhaïrîq, combattit dans les rangs musulmans, bien que la bataille fût livrée un samedi. Il fut tué. Il laissait ses biens à Mohammed qui les dépensa en aumônes [cdxli].

P134 Devant la défaite, le Prophète a réagi de toute sa force d'âme ; c'est la faiblesse de leur foi qui a causé le malheur des Médinois. La Révélation répète qu'ils doivent s'en remettre à Allah : « Ne vous croyez pas faibles et ne vous affligez point : vous avez le dessus si vous êtes croyants. — Si Allah vous aide, point de vainqueurs sur vous ; s'il vous abandonne quel est celui qui après lui vous viendra en aide ? » « Alors qu'un malheur vous atteint, alors que vous avez déjà souffert deux fois autant, vous dites : D'où est cela? Dis : Cela est de vous-même. » Et les commentateurs du Coran s'accordent à trouver, dans deux versets qui ne sont pas clairs, des allusions à la retraite de

Mohammed avec un groupe de fidèles et aussi aux négociations d'Abû Sufyân avec les Médinois [cdxlii]. Les musulmans sont punis pour n'être point restés sur la défensive, ou bien pour n'avoir pas tué les prisonniers de Badr [cdxliii]. Et la tradition sait même que les anges sont venus à Ohod, mais sans prendre part au combat.

Les Quraïchites ont laissé à Ohod vingt-trois morts et un prisonnier, Abû'Ozzâ (ou 'Izzâ) al-Djahmî. C'est un poète : quand Abû Sufyân recrutait son armée, il avait hésité à la suivre ; il aurait été plus volontiers chez les Kinâna chanter des vers insultants pour Mohammed et les appeler à le combattre : c'est donc un homme dangereux, qui avait été déjà capturé à Badr et que Mohammed avait relâché. Il le fait tuer [cdxliv]. Mais Mohammed estime que, selon la bonne règle, il a quatre émigrés à venger et parmi eux son oncle Hamza qui en vaut cent. Il y a beaucoup d'assassinats en ces jours sombres. C'est une vengeance personnelle qui pousse le Médinois al-Hârith b. Suwaïd à profiter du désordre pour venger son père, tué naguère dans une bataille entre les Aus et les Khazradj, en assassinant al-Mudjaddar et Qaïs b. Zaïd ; il passe ensuite dans l'armée mekkoise. Plus tard, il eut l'imprudence de revenir à Qobâ et Mohammed le fit assassiner.

Le dimanche 16 de chawwâl, lendemain de la bataille d'Ohod, nous dit le chroniqueur, le muezzin du Prophète convoqua tous ceux qui avaient pris part à une soirée en armes [cdxlv] : il fallait montrer aux Quraïchites que l'énergie des musulmans n'était en rien abattue. A huit milles sur le chemin de Mekke à Hamrâ al-Asad, Mohammed campa pendant trois jours, en allumant de grands feux comme pour une troupe fort nombreuse Les Mekkois en furent informés et certains d'entre eux voulaient reprendre contact avec Mohammed pour en finir avec lui. Mais il ramena tranquillement sa troupe à Médine et cette bravade, qui nous semble un peu ridicule, tourna en somme à sa gloire. Durant ces quelques jours, on dit qu'il confia la garde de Médine à Ibn 'Amr Maktûm. Ibn 'Amr Maktûm fut, avec Bilâl, l'un des deux muezzins du prophète. Pour cette expédition, le Prophète avait noué l'étendard à 'Alî [cdxlvi].

P135 Les morts d'Ohod ouvrirent des successions inattendues ; elles firent des veuves et des orphelins, et Mohammed fut très vivement préoccupé d'assurer leur existence. Il apparaît que c'est de là que datent les nouvelles capacités successorales des femmes [cdxlvii].

Retour à la Table des matières

D. Mohammed a Medine entre Ohod et le Khandaq

Expulsion des Banû Nadir. — Quelques assassinats ne suffisaient pas à rendre la confiance à la communauté musulmane de Médine. Par une sorte de réflexe, Mohammed se tourna vers une proie facile, vers des gens qu'il savait être irréductibles, vers les Juifs B. Nadîr, après les Banû Qaïnuqa'. Pour légitimer leur expulsion, il suffisait de les accuser d'avoir rompu le pacte. Les B. Nadîr, selon la tradition, refusèrent de contribuer, comme ils le devaient, au prix du sang *diya* de leurs alliés les B. 'Amir ; mais on n'est pas bien sûr que cet incident des B. 'Amir n'est pas postérieur à l'expulsion des Banû Nadîr. Quoi qu'il en soit, ceux-ci sont accusés d'avoir préparé l'assassinat du Prophète qui en a été averti par le ciel.

Dès avant la bataille de Badr, Mohammed avait rompu avec les Juifs en changeant la *qibla* ; ensuite, il avait expulsé les B. Qaïnuqâ'. Les deux autres tribus restaient hostiles, mais passives. Il semble que du moins le Prophète entendait les railleries des hommes instruits en l'Écriture, qui notaient les divergences du Coran avec la Tora. Mohammed répondait en les accusant de falsifier les Écritures. Le Coran voit en eux soit des gens sans culture biblique qui inventent ce qu'ils disent, soit des gens qui écrivent le livre saint de leurs mains et disent : cela vient de Dieu ! « afin d'en tirer un prix misérable » [cdxlviii]. Tous, malgré leurs discordes, savent bien que Mohammed est le prophète attendu.

Le Coran accepte comme Croyants les Juifs qui ont cru en Moïse et qui ont obéi aux règles de la Tora, puis qui ont cru en Jésus et ont suivi les préceptes de l'Évangile et qui, par conséquent, ne peuvent manquer de croire à la prédication de Mohammed et d'être musulmans. Mais en réalité, P136 Juifs et Chrétiens ont altéré leurs Écritures et ainsi refusent de suivre la vraie loi qui est le Coran [cdxlix].

Un verset mekkois avait annoncé que « le Coran déciderait pour les Banû Israël de toutes les questions sur lesquelles ils sont en désaccord ». Les chroniqueurs sont d'ailleurs très attentifs à trouver dans le Coran des allusions aux Juifs et aux Hésitants [cdl].

Mohammed envoya aux Nadîr un homme des Aus, leurs anciens alliés, qui leur transmit l'ordre d'expulsion. Ils s'étonnèrent qu'il eût accepté cette mission : « Les cœurs sont changés ! — Hé bien ! nous nous en irons ! » Mais' Abdallâh b. Ubayy leur conseilla de résister : il leur promit d'amener deux mille de ses hommes, auxquels se joindraient les B. Qoraïza ; mais personne ne bougea quand Mohammed ordonna la prise d'armes. Les Nadîr, enfermés dans leurs réduits, virent Mohammed couper et brûler leurs palmeraies. Ils protestèrent, mais Allah avait parlé : « Ce que vous coupez de souple ou que vous laissez debout sur sa tige, c'est sur l'ordre d'Allah et pour confondre les mécréants. » Ces destructions, dignes de notre temps, étaient contraires à la coutume, et les commentateurs du Coran s'efforcent d'appliquer ce verset à un autre cas [cdli]. La tradition tardive cite l'avis des légistes du IIe siècle de l'Hégire ; al-'Auzâ'î affirme qu'Abû Bakr ne permettait pas de couper les arbres fruitiers ni de dévaster un pays habité. Ach-Châfi'î admet l'un et l'autre. Ibn Hanbal fait des distinctions.

Les assiégés se rendirent, moyennant la vie sauve, renonçant à leurs biens et à leurs armes. Suivant une autre tradition, Mohammed leur laissa emporter leurs effets sur un chameau pour trois personnes ; il y en eut qui y juchèrent la porte de leur maison. Ils sortirent de Médine à la cadence des tambourins et des flûtes dont jouaient leurs femmes. Seuls, deux d'entre eux se convertirent et conservèrent leurs biens. Les Banû Nadîr, comme les Banû Qaïnuqâ', émigrèrent à Khaïbar ou à Adhri'â [cdlii].

Le partage des biens des B. Nadîr paraît avoir donné lieu à de graves discussions. Il aurait été réglé par le Coran, contrairement à la coutume, qui réservait un cinquième du butin « à Allah et à son Envoyé ». Il n'y avait pas eu ici de combat, mais la reprise de biens usurpés par des Incroyants ; P137 ils furent tout entiers attribués au Prophète. Il les transmit aux Émigrés, qui acquirent ainsi leur pleine indépendance matérielle.

Suivant une tradition, les B. Nadîr ne trouvèrent pas à Khaïbar le bien-être sur lequel ils comptaient ; ils projetèrent donc de rentrer à Médine et conclurent un pacte avec les Quraïchites, « contre le mur de la Ka'ba ». Ce peut être, d'ailleurs, une invention tendancieuse de l'annaliste [cdliii].

Cependant, Mohammed ne s'endormait point sur ce facile succès, et, par une suite d'expéditions, il affermissait à la fois son autorité sur les tribus voisines de Médine et la cohésion de sa troupe guerrière.

Autres combats. — Les B. Hudhaïl étaient une grande tribu habitant le haut pays des confins du Hedjaz au sud de Médine : ils honoraient à Ruhât le sanctuaire de Suwâ' et à Qudaïd celui de Manât. Soit pour donner un coup de sonde, soit pour répondre à une demande d'envoi de convertisseurs, Mohammed dirigea vers eux en mai 625 un groupe d'hommes, commandés par 'Âmir b. Thâbit. Ils furent attaqués à ar-Radjî' par une troupe nombreuse, qui ne semblait point en vouloir à leur vie, mais comme les musulmans résistaient, ils furent tués, sauf trois que les Hudhaïl emmenèrent à Mekke. L'un d'eux, qui chercha à s'enfuir, fut assommé à coups de pierres : et sa tombe de « martyr » serait à az-Zahrân. Les deux autres furent vendus à des Quraïchites qui avaient à venger des morts de Badr [cdliv]. Une Quraïchite, Sulâfa, a perdu son fils à Badr et elle a fait vœu de boire du vin dans le crâne de son meurtrier, 'Âçim b. Thâbit. Celui-ci a été tué à ar-Radjî', et les razzieurs veulent emporter sa tête à Sulâkha, mais un essaim de guêpes s'y est logé et en interdit l'approche ; puis un torrent déborde et emporte le corps.

Mohammed utilise l'incident d'ar-Radjî' pour sa propagande ; l'annaliste cite des vers de Hassân b. Thâbit et d'autres poètes musulmans, mais sans en garantir l'authenticité.

La tradition rapporte qu'alors Mohammed décide de faire assassiner Abû Sufyân. Il en charge un Émigré, 'Amr b. Omayya, qui, avant sa conversion, était un satanique personnage ; un Ançâr l'accompagne. On reconnaît 'Amr tandis qu'il fait les tournées de la Ka'ba ; il se sauve dans une grotte et tue un passant qui aurait pu le dénoncer. Lui et son compagnon vont à at-Tan'îm décrocher de son gibet le corps de Khubaïb et l'emportent. Poursuivi, il se réfugie dans une autre grotte où un pâtre borgne lui chante : « Je ne suis et ne serai jamais musulman. » Il lui crève son bon œil et la cervelle. Sur la route du retour à Médine, il rencontre deux Quraïchites, tue l'un d'un trait de flèche et ligote l'autre qu'il amène au Prophète. Celui-ci rit à pleines dents et le félicite [cdlv].

Quatre mois après la bataille d'Ohod, en 626, le sayyid des Banû 'Âmir b. Ça'ça', Abû Ba'ra'Âmir, revenant du pèlerinage de 'Arafa passait par Médine et offrait un cadeau au Prophète, comme le prélude p138 d'entretiens en vue d'un accord. Mohammed refusa le présent, en lui expliquant qu'il l'accepterait d'un croyant et il le décida à accueillir dans sa tribu des convertisseurs dont il assurerait la sécurité. Mohammed choisit quarante ou soixante-dix (deux nombres conventionnels) personnages de marque qui partirent sous la conduite d'al-Mundhir b. 'Amr. La troupe s'arrêta au point

d'eau de Bi'r Ma'ûna, à la limite des territoires des B. Âmir et des Salaïm ; Al-Mundhir envoya une lettre du Prophète au chef du douar voisin, 'Âmir b. at-Tufaïl, qui, sans lire la lettre et croyant à une traîtrise, tua le messager et voulut se lancer contre les Musulmans ; ses gens refusèrent de le suivre après avoir su qu'Abû Ba'ra leur avait promis sauvegarde. Mais il y avait là quelques-uns de ces guerriers Sulaïm qui acquirent plus tard en Afrique du Nord une solide réputation de banditisme. Ils attaquent les Musulmans et les tuent ; deux d'entre eux, laissés à la garde des bêtes, sont pris on tue l'un et on relâche 'Amr b. M'uâwiya, après lui avoir coupé sa chevelure. Sur le chemin de Médine, il tue deux B. 'Âmir qui en revenaient avec un sauf-conduit du Prophète ; celui-ci négocie le paiement de leur *diya*. Il reconnaît l'erreur commise, mais l'affaire de Bi'r Ma'ûna en elle-même reste considérée comme un acte de traîtrise envers les Musulmans. Pendant un mois, à la prière du matin dans la Mosquée, Mohammed lança, au nom d'Allah, la malédiction contre les coupables, suivant un vieil usage préislamique ; la doctrine musulmane attribue au Prophète le premier usage de ce *Qunût* solennel [cdlvi].

L'un des « martyrs » de Bi'r Ma'ûna, Ibn Milhân al-Ançârî, s'était écrié en mourant : « Allah est grand ! J'ai gagné, par le Maître de la Ka'ba. » Et celui qui le tuait, apprenant que ce qu'il avait gagné, c'était le bonheur éternel, se convertit à l'Islam [cdlvii]. Les morts de Bi'r Ma'ûna annoncent eux-mêmes, par un verset du Coran, qu'ils sont heureux auprès de leur Maître. Et le verset est bientôt remplacé par un autre qui concerne les morts de Ohod comme ceux de Badr : « Ne tenez point pour morts ceux qui sont tombés sur le chemin d'Allah. Non ! Ils sont vivants près de leur Maître. Ils sont comblés, joyeux de ce qu'Allah leur accorde de sa grâce [cdlviii]. »

Les oasis du Nord, sur la route de l'Iraq où s'étaient réfugiés les B. Nadîr, auprès d'autres groupes juifs, attirèrent ensuite l'attention de Mohammed, qui entra en relations avec les Bédouins Ghatafân, gardiens intéressés des oasis. Les Ghatafân appartenaient à la grande confédération des Qaïs 'Aïlân, Mudar du Nord, qui comprenait les 'Abs, les Dhubyân avec les Fazâra et les Murra, les Hawazîn avec les Thaqîf, les 'Âmir b. Ça'ça', les Kilâb, les Hilâl, les Sulaïm, les Djuchâm, les Bahîla, etc., tribus que l'on va retrouver dans les expéditions de Mohammed au Hedjaz. Les Ghatafân avaient leurs terrains de parcours sur les confins du Hedjaz et du Nadjd entre les montagnes des P139 Tayy à l'est et les oasis de Khaïbar à l'ouest. Ils étaient en relations suivies avec celles-ci, sans doute sous la forme qu'ont partout les rapports entre les nomades guerriers et pillards et les sédentaires agriculteurs et pacifiques ; les Ghatafân, avec des allures de seigneurs

de la steppe, se faisaient ravitailler par les Juifs de Khaïbar, qu'ils protégeaient contre les autres nomades. On les retrouvera après le *Khandaq*.

Vers cette époque, les annalistes signalent une expédition, conduite par Mohammed, contre les B. Tha'laba et les B. Muhârib, alliés des Ghatafân. Elle rencontre à Nakhl une troupe de leurs guerriers ; mais après s'être observés, les deux partis reprirent le chemin du retour [cdlix]. Un peu plus tard, Ibn al-Djarrâh va du même côté piller Dhû'l-Qaçça avec quarante hommes ; il ramène du bétail et un prisonnier, qui se convertit et que le Prophète libère [cdlx]. Les annalistes rapportent une suite de prises de contact avec les B. Ghatafân eux-mêmes. Au cours de l'une d'elles les musulmans s'étaient endormis sous l'ombre légère d'un bois de *samura*, arbre sacré de l'antéislam ; ils furent réveillés par un appel de Mohammed qu'ils trouvèrent assis en face d'un Bédouin. Le Prophète expliqua que cet homme avait tiré son sabre pour le tuer en disant : « Qui te défendra contre moi? — Allah ! » avait répondu Mohammed, qui laissa le Bédouin se retirer sans dommage, stupéfait et séduit [cdlxi].

C'est au cours de cette expédition que Mohammed aurait reçu la révélation du verset [cdlxii] qui a organisé la Prière dite de la peur ; elle échelonne les gestes rituels des guerriers musulmans rangés en files, de sorte que l'une d'elles reste toujours debout, prête à combattre.

J'ai insisté dans cette vie de Mohammed sur de vilaines petites histoires. J'estime qu'elles complètent le vrai visage de la société qu'il a appelée à une étape supérieure de la marche vers l'Inconnaissable. Il a sacrifié aux besoins et aux passions, plus ou moins nobles, de ses adeptes. D'autant plus noble son rôle à les initier à des pensées plus hautes.

Le récit monotone de ces expéditions semble utile pour montrer l'activité dont Mohammed fit preuve, après le grave échec d'Ohod. Il est évident qu'elles affirmèrent la force matérielle dont il disposait et la valeur du souffle religieux qui les animait. Ce n'est point sans quelque surprise que l'on constate l'incapacité d'Abû Sufyân, tout habile et énergique qu'il fût, à profiter de sa victoire pour imposer aux tribus du Hedjâz la suprématie des Quraïchites.

P140 Selon la tradition, Abû Sufyân, en quittant le champ de bataille d'Ohod, avait ajourné Mohammed à l'année suivante, pour la décision définitive, à Badr. Cette affaire de « Badr du rendez-vous », est obscure. Mohammed et Abû Sufyân se seraient mis en campagne vers cha'bân de l'an 4, mais sans grand désir de combattre, et avec le souci de tâter l'adversaire. Abû Sufyân serait rentré à Mekke en prétextant la sécheresse qui ne permettait pas de nourrir les chameaux dans la steppe, tandis que Mohammed avec ses quinze cents hommes (?) passait à Badr les huit jours du marché où ils gagnaient deux cents pour cent [cdlxiii]463). Buhl suppose qu'Abû Sufyân, ayant appris que la troupe médinoise était nombreuse, renonça à la rencontre.

Retour à la Table des matières

E. LE FOSSE (KHANDAQ)

La résistance à l'attaque quraïchite. — Durant les mois qui suivirent la défaite des musulmans à Ohod, Mohammed réussit donc à maintenir dans sa petite troupe la confiance et l'ardeur guerrière et à étendre son autorité sur plusieurs tribus du Hedjaz. Il avait, en même temps, éveillé chez d'autres de la méfiance ou de l'hostilité. Abû Sufyân comprit que le moment était venu d'organiser avec leur concours une puissante expédition contre Médine. Il réunit, autour des Quraïchites et de leurs *Ahâbich*, des Kinâna, des Ghatafân, des Fazâra et des Murra, des Achdja', des Sulaïm, des Asad, des Juifs, (?), etc. ; dix mille hommes, dont deux cents cavaliers [cdlxiv]. Pour préparer le massacre des B. Qoraïza, la tradition affirme que les Juifs s'employèrent activement au service d'Abû Sufyân.

Mohammed, averti de ce grand rassemblement, réunit, selon la tradition, trois mille guerriers. Il est cette fois bien décidé à ne pas sortir de Médine. Les non-combattants, les femmes et les enfants resteront dans des réduits que des levées de terre joignent entre eux ; l'oasis est ainsi défendue, et sur le côté le plus exposé il est enclos par un fossé *khandaq* qui a donné son nom à l'événement. Selon la tradition, ce fossé a été creusé sur les indications d'un Perse, Salmân al-Fârisî, ancien esclave libéré par un maître juif grâce à l'appui du Prophète ; la légende en a fait le prototype transcendant de l'Iranien musulman [cdlxv].

Les annalistes fournissent sur l'emplacement du khandaq des renseignements qui permettaient, sans doute, de le fixer nettement quand on connaissait la répartition des P141 divers quartiers dans l'oasis : ceux des Aus et des Khazradj qui n'avaient point changé, non plus que celui des B. Qoraïza. Les Émigrés, sans doute, habitaient le quartier des B. Qaïnuqâ', et les palmeraies des B. Nadîr. Une indication précise est fournie par Hâmidullah auquel on a montré l'une des pierres du revêtement du *khandaq* : elle porte une inscription qui est gaiement apocryphe, car elle réunit les noms de Mohammed, d'Abû Bakr, de 'Alî et de Mu'âwiya ; mais il ne paraît pas douteux qu'elle soit un souvenir authentique du Fossé de Salmân. On suivra ici le récit des faits sur le précieux croquis que Hâmidullah a bien voulu me communiquer ; j'ajoute qu'il est le premier à dire qu'il est parfois hypothétique.

Tout le monde travaille au Fossé, les Juifs eux-mêmes. Le Prophète donne l'exemple. Des incidents miraculeux attestent l'appui d'Allah [cdlxvi]. Le Prophète est couvert de poussière ; il entonne, avec ses compagnons, des chants en *radjaz*, c'est-à-dire en prose rythmée et rimée *sadj'*, qui scandent les mouvements des travailleurs. Les commentateurs du *hadîth* répètent bien haut que ce ne sont point des vers, car Mohammed ne saurait être un poète *châ'ir* à la mode préislamique. D'ailleurs les *radjaz* ne sont pas de lui, mais d'Abû Rawâha [cdlxvii].

Les troupes d'Abû Sufyân, que la tradition musulmane appelle les bandes *ahzâb*, vinrent camper au nord de l'oasis, et s'adossèrent, dans la plaine, à la montagne d'Ohod ; un autre groupe de guerriers s'installe dans le val d'al-'Aqîq. La nourriture des chameaux et des chevaux allait être pour les envahisseurs une nécessité difficile. Les Médinois prirent position entre la ville et le Fossé.

Les Arabes du VIIe siècle n'ignoraient point les fortifications et l'on verra, par exemple, Mohammed se heurter aux remparts d'at-Tâïf. Mais le Fossé improvisé et inattendu de Médine troubla fort les envahisseurs et Abû Sufyân eut besoin de toute son autorité pour faire commencer l'attaque. Un groupe de cavaliers ayant reconnu un point particulièrement étroit du fossé, s'y lança et prit le contact avec les Médinois ; mais 'Alî tua leur chef, et ses hommes s'enfuirent en désordre.

Cependant les musulmans n'étaient point si rassurés qu'ils n'aient quelques mots « arabes » à adresser au Prophète : « Il nous a promis les trésors de Kesrâ et de César, et nous ne pouvons même plus aller tranquillement à la selle. On ne peut plus sortir dans ce but de la ville le soir et se rendre en un lieu propice. » Les Quraïchites viennent chaque nuit tenter le passage du Fossé. Le Prophète a bien froid ; il va, de temps en temps, faire

un somme, dans les bras de ‘Âïcha ou de Umm Salâma ; mais à la moindre alerte il se lève [cdlxviii].

Le Fossé rend impossible les combats singuliers, incidents essentiels de la guerre préislamique ; mais on garde la ressource des palabres et des négociations. Ici reparaît la dangereuse figure de ‘Uyaïna. Mohammed lui fait proposer le tribut que les Bédouins recueillaient d’ordinaire des P142 gens des oasis, le tiers de la récolte des dattes : mais les Aus et les Khazradj s’y refusent ; C’est, semble-t-il l’unique concession que ‘Abdallâh b. Ubayy et les Politiques font à l’avantage d’Abû Sufyân. Le Prophète, depuis l’expulsion des Banû Nadîr‘ possède des terres : il en promet un lot important à’ Uyaïna.

D’autre part, il est vraisemblable qu’Abû Sufyân cherchait à jeter les B. Qoraïza sur les arrières des musulmans. Mohammed employa un Ghatafân converti, qui, portant la bonne parole aux deux partis, mentit à l’un et à l’autre, les empêchant de s’accorder. Les Banû Qoraïza demandèrent des otages à Abû Sufyân : le Ghatafân persuada à celui-ci que c’était pour les livrer à Mohammed. Comme ‘Abdallâh b. Ubayy, les Banû Qoraïza crurent prudent de rester à l’écart. « Depuis que vous êtes sortis des ventres de vos mères, disait Ka‘b b. Asad aux *Munâfiqûn*, vous êtes incapables de prendre une décision. » Cette attitude probable des Juifs prépara leur ruine ; Mohammed chargea d’ailleurs az-Zubaïr de les surveiller [cdlxix].

Un mois passa. On était en hiver. Allah envoyait un vent cinglant qui renversait les tentes et éteignait le feu sous les marmites ; la nourriture manquait pour les bêtes. Et puis, ce n’était point une guerre que des Arabes pussent supporter longtemps. Abû Sufyân sentit qu’il était grand temps de s’en aller. Selon la tradition, il enfourcha si vite sa chamelle qu’il était déjà en selle quand on lui enleva l’entrave de sa quatrième patte. Le flot de l’armée le suivit, et Mohammed rentra tranquillement à Médine, sans esquisser, cette fois, la bravade d’une poursuite qui aurait pu mal tourner. Cette campagne guerrière avait fait neuf morts : six musulmans et trois incroyants [cdlxx].

Le massacre des Banû Qoraïza. — Allah avait rendu son aide à ses adorateurs ; on en trouve le rappel dans le Coran : les anges, qui, le jour d’Ohod, sont restés présents mais inactifs, ont, cette fois, accompagné le vent glacé qui a soufflé sur les *ahzâb*, et ce sont eux qui les ont terrifiés et poussés à la débandade. Des versets enseignent que si Allah a permis les intrigues qui se sont nouées à Médine contre le Prophète, c’est pour que l’on distingue bien les vrais Croyants des Hésitants hypocrites et de leurs amis les Juifs. Ainsi, le Coran prépare la pression que Mohammed va accentuer sur ‘Abdallâh b. Ubayy et ses

Munâfiqûn, et surtout sur les Juifs. Le commentaire met les Banû Nadîr et les B. Qoraïza dans le parti d'Abû Sufyân [cdlxxi].

Il était donc logique que le Prophète se débarrassât des Banû Qoraïza comme il avait fait des deux autres tribus ; mais avec eux il dépassa la mesure. Les traditionnistes, en accumulant toutes les bonnes raisons que Mohammed avait de les redouter et de les haïr, montrent qu'ils comprennent P143 qu'en cette circonstance il a été inutilement sanguinaire. La meilleure de leurs raisons est que sont criminels et dignes de la mort ceux qui sont un danger pour l'Islam ; c'est une excellente formule dont notre XXe siècle connaît des variantes.

Il y avait eu à Médine, durant l'attaque du Fossé, des éléments de panique, donc de férocité. Çafya, fille de 'Abd al-Muttalib, s'était réfugiée dans l'enclos fortifié de Hassân b. Thâbit : elle aperçut tout à coup un Juif qui rôdait aux alentours. « Tue-le ! » cria-t-elle au poète, qui ne se plut pas à cette besogne. Elle prit un gourdin, ouvrit une porte et alla assommer le Juif. Il n'y avait plus qu'à le dépouiller, et ici encore, Hassân fut assez flasque pour se dérober à cette intéressante besogne [cdlxxii] !

Divers autres assassinats, postérieurs à la guerre du Fossé, préludèrent à l'extermination finale des Banû Qoraïza. Les Aus avaient tué Ka'b b. al-Achraf ; jaloux de ce succès, les Khazradj s'en prirent à Abû Râfi', dont le meurtre est rapporté en détail par le *hadîth* ; on le justifie en disant que ce Juif avait prêté de l'argent aux Banû Ghatafân, en les incitant à combattre Mohammed ; quelques historiens musulmans [cdlxxiii] impliquent dans ce complot les Juifs de Kbaïbar. D'anciens accords unissaient les Ghatafân aux Juifs des oasis, selon la coutume des sédentaires qui achètent à certains nomades une protection contre d'autres. Le chef de la bande des assassins, Ibn'Atîq, vint donc un soir à l'entrée du fortin d'Abû Râfi' [cdlxxiv], et entama la conversation avec le portier, car il parlait le dialecte juif. Il profita de son inattention pour se faufiler à l'intérieur avant que la porte fût close. Quand tout le monde fut endormi, il prit la clé à la fiche où il avait vu le portier l'attacher, et ouvrit la porte à ses compagnons qui tuèrent ainsi Abû Râfi' sans défense. La tradition a conservé les noms des meurtriers, pour la plus grande gloire de leur famille. Hassân b. Thâbit composa des vers sur leur exploit [cdlxxv].

Les B. Qaïnuqâ' ont été victimes de Badr ; les Banû Nadîr, d'Ohod ; les B. Qoraïza le furent du Khandaq. Dès que le calme eut été rétabli à Médine, Mohammed rassembla ses hommes et les mena à l'attaque du quartier Qoraïza [cdlxxvi]. Ou plutôt, c'est Gabriel qui les y

conduisit ; monté sur une mule, il avait pris la figure de Dahya b. Khalaf. ‘Alî tient l’étendard du Prophète, qui a toute raison de crier à Hassân b. Thâbit : « Insulte-les ! Gabriel est avec nous [cdlxxvii] ! »

Les Banû Qoraïza restèrent près d’un mois, bloqués dans leur quartier. Ka‘b b. al-Asad leur dit qu’ils ont le choix de se convertir à l’Islam et de se soumettre au Prophète, ou bien de tuer leurs femmes et leurs enfants, puis d’aller se faire tuer eux-mêmes ; mais, comme les Qaïnuqâ‘ et les Nadîr, ils ne manifestèrent aucune réaction. Le jour du P144 sabbat, les musulmans seraient sans défiance, et les Juifs pourraient tomber sur eux ; mais leurs savants leur rappellent que leurs ancêtres, transgresseurs du sabbat, furent changés en singes et en porcs [cdlxxviii]. Abû Lubâba, un Aus et un ancien allié, qu’ils interrogent sur le sort qui leur est réservé et que les musulmans prévoient d’avance [cdlxxix], répond en passant sous son cou sa main ouverte ; et pour se punir d’avoir par là dévoilé les secrets desseins d’Allah et de son Envoyé, Abû Lubâba va se ficeler lui-même à un pilier de la mosquée et y attend qu’un ordre du ciel permette au Prophète de le délivrer. Les Banû Qoraïza se rendent sans conditions, et leur sort se décide suivant une mise en scène qui est le modèle d’autres tragi-comédies de notre temps. Les Aus rappellent à Mohammed qu’il a accepté l’intervention des Khazradj en faveur de leurs alliés, les B. Qaïnuqâ‘, il est juste qu’il accueille leur intercession en faveur des Qoraïza. Mohammed consent à remettre la décision à l’un des Aus qu’il désigne aussitôt c’est Sa‘d b. Mu‘âdh, qui, blessé dans l’un des combats du Fossé, a été soigné dans la tente-hôpital de la mosquée par une musulmane charitable, Rufaïda. En tombant, il a souhaité de survivre à la victoire du Prophète et à l’anéantissement des Juifs. Il est difficile de croire que Mohammed l’ignorait ; d’ailleurs, Allah a approuvé la sentence massacre des hommes et esclavage des femmes et des enfants. « Tu as décidé, lui dit Mohammed, selon l’ordre qu’Allah a décrété du haut des cieux [cdlxxx]. »

La tradition n’a point osé, cependant, faire honneur aux grandes familles des Émigrés en leur mettant les mains dans ce sang facile à verser ; elle en a charge les Aus et Khazradj. Ces derniers s’en donnent à cœur joie sur les anciens alliés des Aus dans la guerre fraternelle ; mais Mohammed remarque que les Aus frappent sans entrain ; c’est donc à vingt-quatre d’entre eux qu’il confie le soin de tuer les douze dernières victimes : l’un frappe et

l'autre achève [cdlxxxi]. On ne sait pourquoi on tua une femme. Mohammed accorda la vie de deux Juifs à deux Aus : l'un refusa sa grâce ; l'autre se convertit. Mohammed fit creuser des fosses dans le souq, où l'on jeta les cadavres.

Aussitôt après que Ibn Mu'âdh eut prononcé la sentence, il fut transporté avec grand soin de la mosquée au souq. On l'y rapporta aussitôt après, mais il y mourut d'un coup de corne qu'une chèvre avait donné dans sa blessure. Les musulmans y virent la confirmation de ses mérites de martyr et de sa destinée au paradis. Il fut pleuré par Mohammed et P145 par Abû Bakr. Soixante-dix mille anges assistèrent à son enterrement. Pour lui s'ouvrirent les portes du ciel et se balança le trône d'Allah [cdlxxxii].

Le Coran approuve le butin que les musulmans recueillirent en cette glorieuse expédition : « Il fit descendre de leurs repaires ces gens de l'Écriture et leurs partisans déclarés. Il jeta l'effroi en leurs cœurs ; vous en tuez une partie et vous en asservissez une autre. Il vous fait héritiers de leur sol, de leurs maisons et de leurs biens. »

Il semble que le Prophète ait suivi ici la même règle que pour les Banû Nadîr ; les dépouilles des Qoraïza appartiennent à Allah et à son Envoyé ; mais celui-ci en fait le partage selon la justice et la coutume des Arabes. Il commence par rendre, sur les palmeraies des Qoraïza, les terres qui avaient été données aux Émigrés par des Ançâr ; l'un d'eux, *Ibn umm Aymân*, refuse de reprendre celle qu'il a donnée ; Mohammed le contraint d'en accepter dix fois autant [cdlxxxiii].

Il y eut un abondant butin de bêtes et d'objets mobiliers : trois mille soixante-douze parts, en nature et en argent. Et puis il y eut le bétail humain. Mohammed prit dans son lot une Rayhâna qui, après avoir refusé mariage et conversion, devint bonne musulmane, mais resta concubine du Prophète et mourut après lui. Des femmes et des enfants furent envoyés au Nadjd pour être échangés contre des armes, bien qu'on eût récolté dans le butin quinze cents sabres et autant de boucliers, mille lances, trois cents cottes de mailles [cdlxxxiv], Mohammed achevait de se priver de forgerons et d'armuriers, comme d'orfèvres.

L'incident des B. Qoraïza est une vilaine page de l'histoire de Mohammed, mais c'est un acte qui fut très profitable à la gloire d'Allah et de son prophète il confirmait l'échec des Quraïchites devant le Fos-

sé. On note que c'est peu après qu'eut lieu la conversion de deux hommes qui ont joué leur rôle dans la première histoire du califat, Khâlid b. Walîd et 'Othmân b. Talha.

Naturellement les raids vers les oasis du Nord continuent. Ibn Maslama et dix hommes sont surpris dans leur sommeil, le chef seul, blessé, échappe. Mais Zaïd b. Hâritha se fait guider à al-Djamûch par une femme des Muzaïna, Halîma, sur un campement de Sulaïm, et ramène bêtes et prisonniers, dont le mari de Halîma, qu'il rend avec elle à sa tribu. Surtout P146 c'est vers ce moment, semble-t-il, qu'il faut situer les entreprises vers Dômat al-Djandal, important nœud routier vers la Syrie et vers l'Iraq, malgré les contradictions que présentent dans la chronologie des traditions qui combinent probablement avec confusion des épisodes différents. D'après l'une d'entre elles, Mohammed aurait lui-même dès avant le Fossé conduit un raid de ce côté, et à cette occasion essayé, en lui faisant une concession de terre de pâture, de se concilier le chef des Fazâra, 'Uyaïna b. Hiçn [cdlxxxv]. Mais d'autres placent cette concession plus tard, et en tout cas 'Uyaïna combattit Mohammed au Fossé ; on dit que les négociations menées avec lui contribuèrent à disloquer la coalition, mais on dit aussi qu'en juillet encore il enleva des chamelles du Prophète, et que peu après il attaqua une caravane marchande de Zaïd b. Hâritha : celui-ci se vengea en allant capturer et en faisant écarteler par des chameaux une vieille tante du chef bédouin, cependant que la fille de celle-ci emmenée à Médine y passait de main en main [cdlxxxvi]. Quoi qu'il en soit, on signale d'autre part en novembre 627 une expédition vers Dûmat al-Djandal par 'Abd ar-Rahman b. 'Auf, qui, après soumission de la place, épousa la fille du chef local, à la manière préislamique [cdlxxxvii]. Et l'on dit ailleurs que ce chef envoya au Prophète une mule et une robe qui fit l'admiration de tous ; « Sa'îd b. Mu'ab, aurait dit Mohammed, en portera une bien plus belle au Paradis », ce qui situe l'épisode peu après le Fossé [cdlxxxviii].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre III

Mohammed à Médine. Progrès de la puissance musulmane

A. APRES LE FOSSE. AL-HUDAÏBIYA

L'échec de la grande expédition qu'Abû Sufyân avait menée contre Médine rendait à Mohammed l'initiative de l'action. Selon la coutume arabe, Ohod avait vengé Badr : le Khandaq était un acte gratuit d'hostilité. Mohammed ne cachait plus sa volonté de renouer son union avec la Maison d'Allah, vers laquelle il se tournait durant la Prière. Il allait tout d'abord en nettoyer la route par des razzias contre les tribus favorables aux Quraïchites [cdlxxxix].

L'affaire des Banû Muçtaliq. — Il faut, semble-t-il, placer en cha'ban 6 (décembre 627) la *razzia* que Mohammed dirigea contre les B. Muçtaliq, avec dix Émigrés, vingt Ançâr et un groupe d'Indécis commandés par 'Abdallâh b. Ubayy. L'union des membres de la constitution médinoise paraissait être ainsi rétablie. Les Muçtaliq sont des Khuzâ'a qui nomadisaient sur la route des caravanes des Quraïchites vers la Syrie ; leur soumission ou leur concours était précieux à acquérir. La troupe médinoise s'avança jusqu'à al-Muraïdjiya, entre Qudaïd et la mer, et razzia par une attaque brusquée un campement qui livra un riche butin de prisonniers avec femmes et enfants et du bétail [cdxc].

La concorde des vainqueurs autour du butin ne fut qu'une apparence. La tradition rapporte un mot de 'Abdallâh b. Ubayy : « Quand nous reviendrons à Médine, le plus fort P148 en fera sortir le plus faible. » Au point d'eau d'al-Muraïsî', une querelle surgit entre des

Émigrés et des Ançâr, au cours de laquelle Ibn Ubayy accentua sa menace contre Mohammed. Celui-ci se hâta de faire lever le camp et éreinta par une marche de vingt-quatre heures ses gens qui ne pensèrent plus qu'à dormir ; Ibn Ubayy démentit ses paroles. Et l'on rentra en paix à Médine [cdxci].

> La tradition donne une affreuse preuve du dévouement sans limites des musulmans envers le Prophète : « 'Abdallâh, fils d'Abdallâh b. Ubayy vient trouver le Prophète : « Il m'est revenu que tu as l'intention de tuer 'Abdallâh b. Ubayy pour ce que tu as appris de lui ; si tu es bien décidé à le faire, donne-m'en l'ordre, et je t'apporterai sa tête. Par Allah, les Khazradj savent que nul n'est plus pieusement que moi attaché à son père ; mais si tu en charges quelque autre et qu'il le tue, je crains qu'en voyant marcher dans la foule le meurtrier de 'Abdallâh b. Ubayy, mon cœur ne m'incite à le tuer ; et qu'alors je tue un croyant pour un mécréant, et que j'aille au feu de l'enfer. — Non, lui dit le Prophète, nous lui serons affectueux et nous aurons en grand bonheur sa compagnie, tant qu'il sera avec nous [cdxcii]. »

Le mariage de Mohammed avec Djuwaïriya, fille du chef des B. Muçtaliq, était le geste traditionnel du vainqueur. Lors du partage du butin, elle était tombée dans le lot d'un musulman qui l'affranchit sous condition de rançon. « Or c'était une femme avenante, séduisante ; nul ne pouvait la voir sans en être épris. Elle alla demander au Prophète de l'aider à acquitter sa rançon. Vrai, disait 'Âïcha, dès que je l'ai vue à la porte de mon logis, je l'ai eue en horreur ; je savais que le Prophète la verrait des mêmes yeux que moi. Elle entra et dit : Envoyé d'Allah, je suis Djuwâïriya, fille d'al-Hârith, sayyîd de son peuple : j'ai été frappée d'un malheur que tu n'ignores point ; je suis tombée dans la part de Thâbit qui m'a affranchie par contrat ; je viens te demander ton aide pour l'exécuter. — N'y aurait-il pas pour toi mieux que cela ? — Quoi donc, Envoyé d'Allah ? — Que j'acquitte ta rançon et que je t'épouse. — Bien, Envoyé d'Allah. — Ainsi fais-je, ajouta-t-il. » Et le mariage fut conclu [cdxciii].

Or les musulmans jugèrent qu'ils ne pouvaient plus maintenir en esclavage leurs prisonniers B. Muçtaliq depuis qu'ils étaient devenus « beaux-frères » du Prophète, et ils leur P149 rendirent la liberté. « Il y a peu de femmes, disait avec colère 'Âïcha, qui aient été une plus grande bénédiction pour son peuple. » La tradition se plaît à donner

une allure romantique aux mariages du Prophète : il est permis de penser qu'il a réalisé ici une union politique, selon les meilleures coutumes des ancêtres ; et Djuwaïriya était peut-être en outre fort plaisante. Et un hadîth rapporte qu'al-Hârith, ayant razzié des chameaux à un voisin, les apportait en dot à sa fille, mais qu'arrivé dans le val d'al-'Aqîq, il se prit à trouver qu'il était bien généreux, et il y cacha deux de ses chameaux dans un recoin de palmeraie. Dès qu'il aborda le Prophète, celui-ci lui demanda ce que devenaient les deux chameaux qu'il a laissés à al-'Aqîq. « Je ne l'ai dit qu'à Allah ! » s'écria al-Hârith stupéfait. Et il se convertit ainsi que ses dix fils et une partie de son peuple. Puis sa fille, à son tour, étant devenue bonne musulmane, Mohammed l'épousa, moyennant une dot de quatre cents dirhems [cdxciv].

Et voici que le mariage de la fille du chef des B. Muçtaliq détestée dès le premier coup d'œil par 'Âïcha, se combine avec l'aventure un peu trouble de celle-ci ; les annalistes la racontent avec des variantes.

L'affaire de 'Âïcha. — Le sort avait désigné 'Âïcha pour être la compagne du Prophète durant l'expédition : au retour, à une étape de Médine, il fit reposer sa troupe ; au moment du départ, 'Âïcha s'écarte du campement pour s'isoler ; en y revenant, elle s'aperçoit qu'elle a perdu son collier de coquillages de Zofar ; elle va vite le rechercher. Mais quand elle revient, tout le monde est parti : plus âme qui vive. Ses gens ont cru qu'elle était dans son palanquin clos d'étoffes ; elle était de poids léger, comme toutes les jeunes femmes de son temps, et ils n'ont point senti son absence en rechargeant le palanquin. 'Âïcha prend son parti d'attendre qu'on la cherche, s'assied et s'endort. Elle est réveillée par un retardataire de la caravane, Çafwân b. al Mu'attal, qui l'a vue avant l'obligation du voile (?) et qui la reconnaît. Elle ne lui parle pas ; il la fait monter, avec toutes sortes d'égards, sur son chameau qu'il mène à la bride ; mais ils ne rejoignent pas la colonne, et leur arrivée à Médine fait jaser. Mais il faut relire le commentaire que 'Âïcha elle-même a laissé [P150] dans l'un des hadîth qu'elle a répandus à Médine dans sa retraite entre 656 et sa mort en 678. Elle raconte qu'elle s'aperçut bien de la froideur que lui manifestait le Prophète, mais naïve, elle n'était informée de rien. Sa mère, chez laquelle elle demanda la permission de se retirer, la laissa dans l'ignorance. Il

fallut pour l'instruire un incident bien caractéristique de la vie médinoise. « Nous étions alors, rapporte 'Âïcha, des gens tout Arabes et nous n'avions pas installé dans nos maisons ces retraites que les non-Arabes s'y ménagent ; et nous avions cela en horreur ; nous nous en allions dans les endroits déserts de Médine ; chaque nuit, les femmes sortaient pour leurs besoins. Je m'y rendis, une nuit, accompagnée d'Umm Mistâh (tante d'Abû Bakr). En marchant, elle trébucha dans son manteau *mirt* : « Mort à Mistâh », s'écria-t-elle. » Et comme la bonne 'Âïcha lui reproche d'insulter son fils, un combattant de Badr, la femme lui raconte toute l'affaire. 'Âïcha reproche alors à sa mère de ne lui en avoir rien dit : « Ma petite fille, prends cela légèrement. Il est vraiment rare qu'une belle fille soit aimée d'un homme qui a d'autres femmes, sans que celles-ci et les gens en disent tant et tant sur elle. » Et 'Âïcha pleure nuit et jour. Cependant Mohammed cherche à savoir comment l'opinion médinoise juge son épouse préférée. Usâma b. Zaïd fait son éloge. Sa servante Bahûya lui reproche seulement de s'endormir à côté de la pâte qu'elle vient de pétrir et de la laisser manger par le mouton familier. 'Alî a un mot terrible que 'Âïcha ne pardonnera pas : « Allah n'a point limité le choix des femmes : elles sont nombreuses ! » Mohammed se persuade aisément que 'Âïcha a été calomniée : c'est de la chaire de sa mosquée qu'il prononce la condamnation des mauvais propos que l'on tient sur sa famille, « alors qu'il n'en sait que du bien ». Ses paroles soulèvent des altercations entre Aus et Khazradj, faciles à prévoir ; il semble que le Prophète en joue pour être maître de la situation.

Puis il se décide à aller chez Abû Bakr et à demander à 'Âïcha, toujours en larmes, de se justifier de l'accusation que l'on porte sur elle : elle proteste avec énergie. Le Prophète a une transe, d'où il sort joyeux, en annonçant à 'Âïcha qu'Allah déclare son innocence. Comme sa mère lui dit de se P151 lever et de remercier le Prophète, elle répond fièrement que c'est Allah seul qu'elle a à louer. Et elle rentre dans son logis voisin de la mosquée. « Que ne sont-ils venus avec quatre témoins ? Ils ne présentent pas de témoins : alors, ils sont devant Dieu des menteurs... » dit le Coran, et ce devint une règle de droit [cdxcv].

La tradition prétend citer les noms des meneurs de la campagne contre 'Âïcha. 'Abdallâh b. Ubayy et sa troupe d'Indécis, que le Prophète ménage ; une femme, qui meurt subitement ; un ancien combat-

tant de Badr, parent et pensionné d'Abû Bakr, Mistâh ; et enfin le poète Hassân b. Thâbit ; suivant une tradition Mohammed les fait fouetter tous les deux ; mais c'est, en tout cas, une disgrâce bien passagère. Abû Bakr rend à Mistâh sa pension. Hassân insulte en vers Çafwân, qui se jette sur lui et va l'assommer : on les sépare et on les conduit au Prophète, qui les renvoie dos à dos, en conseillant à Hassân de s'estimer content d'en être quitte. Et une autre tradition veut qu'il lui fasse oublier les coups en lui donnant une terre et une femme. Bien plus tard, Hassân composera en l'honneur de 'Âïcha, la grande veuve, des vers qu'elle accueillera avec faveur ; et elle dira noblement à ceux qui lui reprocheront cet oubli des injures : « Il est aveugle ! Et puis il a jadis fait des vers insultants contre les Quraïchites pour défendre le Prophète [cdxcvi]. »

Le voyage vers Mekke. — En 628, Mohammed pensa qu'il était assez fort pour tenter de rentrer sans effusion de sang dans sa ville natale et d'y affirmer la puissance d'Allah. Le P. Lammens [cdxcvii] pensait que l'expédition était une manifestation militaire, en réponse à la grande attaque du Fossé. Elle me semble être, au contraire, la marque d'une situation où les comptes ont été assez bien réglés pour que l'on puisse entamer des relations pacifiques. On a noté ce fait merveilleux que les soixante-dix Quraïchites tués à Badr ont été vengés par la mort des soixante-dix musulmans d'Ohod. Au Fossé, le nombre des victimes a été insignifiant et il y a eu compensation. Les assassinats et les petites razzias n'ont réclamé que des règlements individuels. L'expédition pacifique semble donc être appelée à un plein succès [cdxcviii].

Le terrain fut certainement préparé par des sondages P152 dans l'opinion quraïchite et par des ententes avec divers personnages. J'ai dit déjà que la tradition abbasside n'avait rien négligé pour prouver qu'al-'Abbâs, bien avant sa conversion, avait rendu les plus grands services à son neveu. On ignore malheureusement tout des conversations que les émissaires du Prophète avaient eues déjà avec al-'Abbâs et avec Abû Sufyân. L'habileté bancaire du premier le mettait en relations suivies avec les grands marchands quraïchites. On va le voir apparaître derrière les acteurs d'al-Hudaïbiya. Le second était tout prêt, non point à une conversion et à une soumission, mais à un accord. Il

laissera cette compréhension des réalités et cette souplesse efficace en héritage à ses descendants, les califes Omayyades. Mohammed, lui aussi, avait le juste sentiment de ses possibilités ; mais sa ferme croyance en l'aide d'Allah le rendait souvent audacieux ; il risqua l'aventure.

Il se mit en route, au milieu d'une troupe nombreuse, en *dhû'l-qa'da* 6 (février 628), en proclamant son intention d'accomplir une '*umra*, c'est-à-dire la visite des lieux saints mekkois et de la terminer par un sacrifice. Un autre chapitre rappellera le caractère solennel de la '*umra* qui était célébrée au printemps le 27 *radjab* et qui était une cérémonie purement mekkoise. Il est évident que, dès le VIIe siècle, les mêmes rites pouvaient être accomplis par des fidèles isolés ou en groupes, et à une époque quelconque de l'année. En choisissant le mois de *dhû'l-qa'da*, prédécesseur immédiat de *dhû'l-hidjdja*, le mois du grand pèlerinage, Mohammed se réservait, peut-être, la chance de s'insérer avec sa troupe, dans le cortège des pèlerins de 'Arafa et de retrouver, après six ans d'absence, le souvenir des pèlerinages où il avait joint ses premiers adeptes de Yathrib.

Les cérémonies des pèlerinages, comme les réunions des foires qui les précédaient, étaient célébrées par des gens de croyances diverses, on l'a vu ; il n'y avait donc aucune interdiction de principe à opposer au projet du pèlerinage que Mohammed prétendait accomplir à la Ka'ba. Mais les Quraïchites pouvaient estimer inopportun de le permettre.

Les Médinois, Émigrés et Ançâr, semblent avoir suivi avec enthousiasme le Prophète dans son expédition pacifique, dont ils sentaient bien l'importance. Il faut admettre que la P153 paix musulmane s'était largement étendue sur le Hedjaz du Nord pour qu'une troupe, nombreuse sans doute, mais n'ayant ni lances, ni javelots, ni arcs, seulement des sabres, osât s'aventurer à cette grande randonnée sans autre garantie que son état sacré. Les traditions varient sur son nombre entre mille et dix-neuf cents. A Dhû'l-Hulaïfa, sur le bord du territoire sacré de Mekke, les musulmans sacralisèrent leurs victimes en mettant à leur cou une guirlande et en leur faisant à la bosse une marque sanglante [cdxcix].

Cependant Khâlid b. al-Walîd était sorti de Mekke pour s'opposer à la marche des musulmans et en s'attendant à une bataille, car il amenait les Ahâbich, avec des Kinâna et des gens du 'Tihâma. Mohammed fit un détour, et tout à coup, sa chamelle s'arrêta et refusa d'avancer : ce n'était point qu'elle fût fatiguée, dit la tradition, mais elle avait été prise à la bride par Celui qui jadis arrêta l'éléphant d'Abraha ; ce qui est d'ailleurs un étrange rapprochement. Les musulmans campèrent donc à al-Hudaïbiya, exactement à la limite du territoire sacré. L'arbre, sous lequel ils prêtèrent peu après un nouveau serment, marquait cette limite : c'était un *samura*, arbre sacré dans le préislam.

L'énorme caravane médinoise, alourdie d'un troupeau de chamelles laitières et de victimes, campait malgré elle, sans avoir fait le choix d'un point d'eau. Allah vint les soutenir d'un miracle. Il y avait un vieux puits à sec ; on le fouilla de la pointe d'une flèche que Mohammed prit dans son carquois, et l'eau jaillit en abondance. Dans une autre version, Mohammed avait craché dans le puits et on y avait versé l'eau de ses ablutions ; ou bien encore, c'est de son outre, entre ses doigts, que l'eau coula à flots. Et les traditionnistes sont en désaccord sur le nom de celui à qui Mohammed a confié sa flèche ; plusieurs familles veulent y trouver le nom de leur ancêtre [d]. Ils oublient que les pèlerins n'avaient ni arcs, ni flèches ; mais c'est avec des flèches que l'on disait le sort et que l'on faisait des miracles.

Les B. Khuzâ'a avaient des terrains de parcours proches d'al-Hudaïbiya ; Mohammed envoya quelqu'un d'entre eux porter à Mekke sa requête, qui fut repoussée dédaigneusement. Néanmoins, des émissaires quraïchites vinrent dans le camp musulman. Mohammed accueillit avec faveur le chef P154 des Ahâbich, Khulaïs, et déclara qu'il était « de ceux qui servent Allah » et l'on parla d'un accord [di]. Mohammed montra les victimes qu'il avait sacralisées, prêtes pour le sacrifice, à Khulaïs qui rentré à Mekke déclara qu'on ne pouvait vraiment pas « éloigner de la mosquée sacrée » des hommes qui y amenaient leurs victimes en offrandes. Les Mekkois le traitèrent de Bédouin. Mais un autre émissaire revint fort troublé de l'adoration que les musulmans manifestaient pour le Prophète [dii].

La négociation d'al-Hudaïbiya. — Deux hommes étaient particulièrement qualifiés par leur caractère et par leurs relations familiales pour servir d'intermédiaires entre Mohammed et Abû Sufyân ; c'étaient 'Othmân et al-'Abbâs. Le premier était l'un des premiers adeptes du Prophète et doublement son gendre ; mais il était parent des Omayyades. La tradition le représente comme un peu futile, préoccupé surtout de l'élégance de ses vêtements. Il s'était abstenu d'aller combattre à Badr contre les Quraïchites ; mais c'était pour soigner sa femme Ruqaya, fille du Prophète, et celui-ci lui avait fait donner sa part de butin et lui avait promis la récompense céleste des combattants. A Ohod, il s'était tenu à l'écart du combat contre Abû Sufyân ; mais le Prophète avait obtenu pour lui le pardon d'Allah. Et le *hadîth* rappelle que le Prophète disait que sa main droite était celle de 'Othmân, c'est-à-dire que son serment équivalait au sien. Tout cela est enfin mis en parallèle par le *hadîth* avec les mérites et les défauts de 'Alî, de façon à faire dire à l'interlocuteur du traditionniste : « Me voilà le nez dans la poussière [diii]. »

'Othmân n'avait, jusque-là, joué aucun rôle dans la vie de la communauté musulmane : la tradition ne cite aucun cas où il ait été consulté par Mohammed. L'affaire d'al-Hudaïbiya le place tout à coup au premier rang.

Mohammed envoie donc 'Othmân à Mekke, y porter sa demande et ses propositions. 'Othmân est bien accueilli par les Quraïchites, qui lui offrent de faire les tournées de la Ka'ba, mais protestent quand il leur parle de recevoir Mohammed. Les conversations se prolongent et se répètent ; le bruit court, dans le camp médinois, que 'Othmân a été P155 assassiné. Mohammed met si vite cette nouvelle à profit que l'on est tenté de croire qu'il en est la source : il organise une grande mise en scène. Un matin, le crieur parcourt le camp : « Le serment ! le serment ! l'Esprit de sainteté est descendu. » Les pèlerins s'empressent à rejoindre Mohammed qui, abrité sous l'ombre de l'arbre sacré, va recevoir leur serment : quatorze cents fidèles lui touchent la main et jurent de le suivre jusqu'à la mort ; c'est la *baï' at ar-ridwdân* ; il en est qui prononcent trois fois le serment [div]. Un seul s'est dérobé et s'est caché sous l'épaule de sa chamelle. Ce sera, dans l'avenir, un grand honneur pour une famille d'avoir un ancêtre qui ait prêté serment sous l'arbre, et les traditions citent des noms. L'arbre qui naguère était la demeure d'un djinn ou d'un petit dieu local, est désormais consacré à

Allah ; le vase change simplement de contenu. Quelques années plus tard, Târiq b. ‘Abdallâh, se rendant au pèlerinage, est surpris de voir des hommes qui font pieusement la Prière devant un arbre, isolé dans la steppe déserte. On lui apprend que c’est l’arbre du serment ; mais Târiq a entendu son père raconter que, suivant ce même chemin en 629, après y avoir prêté serment en 628, il n’a plus retrouvé l’arbre ; et comme les exégètes en discutent, on conclut sagement qu’Allah, par la main de ‘Omar, l’a fait disparaître pour éviter qu’il devînt un lieu d’idolâtrie [dv].

A peine le serment est-il prêté que ‘Othmân revient sain et sauf ; mais l’enthousiasme soulevé par le serment persiste et fait certainement impression sur les Quraïchites. Deux émissaires d’Abû Sufyân arrivent bientôt pour conclure un accord et le nom de l’un d’eux, Suhaïl, provoque un jeu de mots de Mohammed : « Voici la paix qui devient facile *sahala*. » On y arrive, en effet, si aisément qu’il est vraisemblable que la mission de ‘Othmân l’a préparée ou qu’elle était convenue auparavant. On passe à la rédaction : C’est ‘Alî qui tient le calame et qui raconte. « Alors le Prophète m’appela. Écris : Au nom d’Allah le Miséricordieux, le Compatissant (*ar-rahmân ar-rahîm*). — Je ne connais pas cela, dit Suhaïl ; écris : en ton nom, Seigneur ! — Écris-le, me dit le Prophète. Et je l’écrivis. — Écris, dit le Prophète : ceci est l’accord conclu entre Mohammed l’Envoyé d’Allah, P156 et Suhaïl b. ‘Amr. — Si je témoigne, dit Suhaïl, que tu es l’Envoyé d’Allah, je ne pourrai plus te combattre : écris ton nom et celui de ton père. — Écris donc, me dit le Prophète. »

Suivant la tradition chî‘ite, ‘Alî refuse d’écrire cette formule insuffisante ; c’est Mohammed qui écrit, « et il n’avait pas une belle écriture [dvi] ». « Mohammed b. ‘Abdallâh et Suhaïl b. ‘Amr conviennent tous deux que les gens déposeront la guerre pour dix ans, durant lesquels les gens seront en sûreté et se respecteront les uns les autres, sous condition que si quelqu’un des Quraïchites rejoint Mohammed sans l’autorisation de son *wâlî*, Mohammed le leur rendra, et si quelqu’un rejoint les Quraïchites parmi ceux qui sont avec Mohammed, ils ne le lui rendront pas. Entre nous toute vilenie est interdite, point de rapines ni de banditisme [dvii]. Quiconque voudra entrer dans l’alliance et union de Mohammed, y entrera ; quiconque voudra entrer dans l’alliance et union des Quraïchites, y entrera. Tu renonceras à venir chez nous cette année-ci, et tu n’entreras pas à Mekke malgré

nous ; mais l'an prochain, nous en sortirons, te laissant la place pour y entrer avec tes compagnons ; tu y resteras trois jours ; tu auras les armes du voyageur, les sabres aux fourreaux ; tu n'y entreras avec aucune autre arme [dviii]. »

On ne sait si la durée de la trêve fut fixée à dix ou quatre ans, ou seulement à deux ans, ce qui fut sa durée réelle [dix].

Suites de l'accord. — La nouvelle de l'accord fut très mal accueillie dans le camp musulman : la déception était trop complète. On avait quitté Médine sur l'annonce d'un songe qui avait conduit le Prophète à la Ka'ba ; on avait choisi des bêtes pour les sacrifier ; on avait prêté avec enthousiasme le serment sous l'arbre ; et il fallait renoncer à toutes les espérances. 'Omar exprima en termes énergiques le sentiment général et il fallut l'intervention d'Abû Bakr pour qu'il consentît à se taire et à se soumettre.

L'arrivée d'Abû Djandal accrut encore l'agitation. C'était le fils de Suhaïl qui s'était converti et que, pour cette raison, celui-ci traitait mal ; profitant de l'agitation des derniers jours, il s'était enfui de Mekke et « trébuchant dans ses liens », il venait se mettre sous la protection du Prophète. Ainsi se P157 présentait une application brutale de l'accord, qui était conclu, mais non encore signé. Mohammed allait-il l'enfreindre et accueillir Abû Djandal ou bien le rendre à son père et soulever l'indignation des musulmans ? Il chercha à tourner la difficulté, à obtenir de Suhaïl une exception en faveur de son fils. Sur son refus opiniâtre, on signa [dx].

Pour apaiser les regrets des musulmans, le Prophète décida que l'on allait sacrifier à al-Hudaïbiya les victimes en dirigeant leurs têtes vers la Maison d'Allah, qui accueillerait l'offrande des Croyants. Mohammed voulut accomplir le rite final du sacrifice de la chevelure ; par trois fois, les musulmans furent appelés dans le camp à la pratiquer. Personne ne bougea. Mohammed fut, dit-on, si décontenancé qu'il alla consulter celle de ses femmes qui l'avait accompagné, Umm Salâma ; elle lui conseilla de donner lui-même l'exemple. Tout le monde le suivit, et après l'accomplissement de ce rite qui sauvait les apparences, l'armée reprit le chemin de Médine [dxi]. L'événement improvisé a laissé des traces dans la doctrine musulmane ; on a recueilli

tous les gestes du Prophète durant cette fausse ‘*umra* pour en faire les rites de la vraie [dxii]. Aussi, on en a conclu à la possibilité de célébrer ailleurs qu’à Mekke les cérémonies des deux pèlerinages : les Omayyades essaieront de détourner vers la Coupole du Rocher à Jérusalem les musulmans qui au pèlerinage de Mekke se seraient trouvés sous l’obédience du « faux » calife, ‘Abdallâh b. az-Zubaïr. Ainsi fut créé un rite de remplacement de la présence à ‘Arafa par le *ta‘rîf fî’ l-amçâr*.

Les Quraïchites, nous dit-on, triomphaient : ils montraient aux tribus du Hedjaz qu’ils avaient été assez forts pour interdire à Mohammed de venir adorer à la Ka‘ba cet ar-Rahmân, dont ils détestaient si fort le nom. Les musulmans ressentaient vivement leur espérance déçue. Mais les plus sages d’entre eux savaient comprendre la patience et l’habileté du Prophète. Car le pacte d’al-Hudaïbiya avait tout de même atteint un résultat capital : la déclaration officielle de l’existence de deux clans. Les Khuzâ‘a tout de suite optèrent pour les Quraïchites, les Banû Bakr pour Médine. L’an prochain, Mohammed rentrerait dans sa ville natale, pour trois jours sans doute, mais en chef de peuple [dxiii].

Retour à la Table des matières

B. KHAÏBAR

P158 *L’attaque de Khaïbar*. — Il y a une sorte de parallélisme entre les relations que Mohammed entretient plus ou moins difficilement avec les Quraïchites et les compensations qu’il trouve dans ses succès contre les Juifs : après Badr, il expulse les Qaïnuqâ‘ ; après Ohod, ce sont les Nadîr ; après le Fossé, il massacre les Qoraïza ; après al-Hudaïbiya, il s’empare de Khaïbar. C’était une revanche qu’il offrait aux pèlerins déçus, puisque eux seuls furent admis dans l’armée qui vint camper à ar-Radjî‘, de façon à éloigner les Ghatafân, qui d’ailleurs ne bougèrent point pour défendre leurs alliés [dxiv]. On était en *muharram* 7 = mai 628.

L’oasis de Khaïbar s’étend à environ six étapes ou cent cinquante kilomètres au nord-est de Médine. Traversant dans la Hamada le défi-

lé, l'armée médinoise arriva, aussitôt après la Prière de l'aurore, devant le premier des sept groupes fortifiés, où, comme les Juifs de Médine et selon l'usage des Yéménites, les gens de Khaïbar réunissaient leurs hautes et puissantes demeures. A la vue des premiers chameaux médinois, les habitants qui s'en allaient à leur culture, la bêche sur l'épaule, rentrèrent bien vite dans leurs réduits. Et Mohammed commença un siège, pour lequel il était mal préparé [dxv].

Les musulmans ressentent quelque inquiétude à s'attaquer à ces repaires de Juifs, dont certains avaient été leurs voisins et alliés à Médine. Ils cherchent une protection contre la fièvre de Khaïbar. Par deux fois ils imitent le braiment de l'âne, et Mohammed interdit de manger la chair de cet animal, car tous sont convaincus qu'il est tabou et sacré pour les juifs [dxvi]. C'est en vain que, comme le chef du préislam, le Prophète lance l'imprécation, sous forme de versets du Coran, contre ces suppôts de Satan qui refusent de trouver Allah dans leurs livres [dxvii]. Le siège du principal réduit, al-Qadmûs, traîne en longueur ; le Prophète a la migraine, et ne peut diriger l'attaque ; il y faut un chef aimé d'Allah, dit la tradition chî'ite ; Abû Bah et 'Omar le remplacent sans succès. 'Alî est afflige de l'une de ses crises d'inflammation des yeux ; mais il en est guéri par un attouchement P159 du Prophète. Après avoir tué son adversaire en combat singulier, il se lance à l'assaut, protégé par un battant de porte que huit hommes ordinaires auraient peine à soulever. Encore dix jours de combats et les deux derniers réduits s'ouvrent [dxviii].

La tradition est très pauvre de renseignements sur ce long siège, où il n'y a point de hauts faits individuels à narrer. Elle est plus riche en menus incidents qui ont constitué des précédents pour établir une règle. Un exemple un musulman, s'étant blessé lui-même en combattant, ne peut supporter la souffrance de sa blessure et se donne la mort. L'opinion, conforme à la tradition préislamique, réprouve le suicide et condamne l'homme à l'enfer. Le Prophète annonce qu'il recevra double récompense [dxix].

La tradition date de Khaïbar l'interdiction du mariage temporaire et de la viande d'âne. Le Prophète fait renverser les marmites et interdit de manger, crue ou cuite, la chair de l'âne domestique ; le *hadîth* y insiste, sans donner d'explication valable : la viande n'avait pas été comprise dans le

partage ; l'âne se nourrit de choses impures, etc. [dxx]. On retrouvera le tabou de l'âne dans une autre page.

Au cours du siège, il y eut des merveilles. Un Juif se cachait derrière un rocher : celui-ci crie aux musulmans : « Serviteurs d'Allah, il y a un Juif derrière moi ; tuez-le [dxxi] ! »

La coutume préislamique connaissait un mariage temporaire *mut'a*. Les musulmans, qui venaient de capturer des femmes, projetèrent de régulariser leurs relations en contractant avec elles cette sorte d'union. Le Prophète l'interdit.

Il y eut un gros butin mobilier, qui fut partagé selon la coutume en dix-huit cents parts égales ou plutôt en trois mille six cents, pour faire le lot double des cavaliers. Sur son quint, Mohammed envoya à 'Âïcha un tel chargement d'orge et de dattes qu'elle s'écria : « Maintenant nous avons notre saoul de dattes [dxxii]. » En même temps, Mohammed en expédiait à Mekke, pour être partagées entre Abû Sufyân, Çafwân et Sahl. Abû Sufyân seul accepta le cadeau auquel il fit participer les Quraïchites pauvres [dxxiii]. Si le fait est exact, c'est un jalon bien joliment planté sur le chemin de la conquête de Mekke. Quelques femmes avaient demandé, dit-on, à suivre l'armée pour soigner les blessés. Mohammed « leur fit don de quelque chose sur le butin », mais non d'une part normale [dxxiv]. Un pèlerin d'al-Hudaïbiya, malade et absent de Khaïbar, reçut son lot.

« Le butin de Khaïbar, dit un *hadîth* ne nous donna ni or, ni argent, mais des moutons, des chameaux, des objets mobiliers et des jardins-palmeraies [dxxv]. » Dans un réduit, les hommes furent massacrés, et les femmes et les enfants passèrent dans le butin comme esclaves ; on retrouvera l'une d'elles, Çafiya.

P160 Tout juste pour le partage du butin arrivèrent à Khaibar seize hommes et des femmes dont 'Amr b. Omayya était allé, dit-on, demander le retour au Nadjâchî d'Abyssinie. Dja'far, fils d'Abû Tâlib, était le principal personnage. Mohammed leur donna part au butin, sans doute sur sa part personnelle.

La reddition des Juifs de Khaïbar mettait les musulmans en possession de terrains de culture, qui, comme ceux des B. Nadîr et des B. Qoraïza, à Médine, ne devaient point être partagés selon les règles de la coutume arabe. A Médine, Mohammed avait déjà invoqué la nouveauté des circonstances pour attribuer le butin immobilier à une entité nouvelle et toute-puissante, Allah et son Envoyé, c'est-à-dire la communauté musulmane, l'État.

Il semble même que le Prophète ait attribué arbitrairement des objets de consommation courante à des groupes qui en manquaient. La « compagnie » des Banû Sâlim (?) vient se plaindre qu'ils ont toujours les mains vides. Mohammed leur promet solennellement de leur faire enlever un réduit, « le plus riche en victuailles et en graisse ». Ils réussissent en effet à s'emparer d'un bloc de maisons, où ils raflent tout, hors du futur partage général [dxxvi].

Aucun des musulmans vainqueurs n'était disposé à venir s'installer à Khaïbar et à y cultiver les terres laissées vacantes dans l'oasis. Suivant la tradition, les Juifs, qui s'étaient rendus avec promesse d'avoir la vie sauve, vinrent proposer au Prophète de rester chez eux et d'y cultiver la terre moyennant la moitié des produits, l'autre étant réservée à la communauté musulmane. Suivant une autre tradition, ce fut Mohammed qui proposa aux Juifs d'être les métayers des vainqueurs, et ils acceptèrent avec joie [dxxvii]. Le Prophète conclut l'accord, en ajoutant : « Quand nous voudrons vous renvoyer, nous vous renverrons. » Phrase qui prévoit un peu trop miraculeusement l'expulsion des Juifs par 'Omar...

Une tradition obscure dit : « Après la conquête, les terres de Khaïbar furent aux Juifs, au Prophète et aux musulmans. » Une profusion de détails ne suffit pas à expliquer comment tel ou tel territoire fut attribué à Mohammed, aux « proches », aux orphelins, aux pauvres, aux sans foyer ; un autre à l'entretien des femmes du Prophète et des membres de la famille de 'Abd al-Muttalib ; un autre fut le domaine de la P161 famille de 'Omar. Le *hadîth* rapporte que celui-ci consulta le Prophète sur l'usage qu'il en ferait : « Constitue-le en bien de mainmorte *waqf* et fais-en aumône, » Et ce serait là l'origine de cette forme de bien [dxxviii].

Mohammed désigna sur les oasis en qualité de directeur de l'agriculture, 'Abdallâh b. Rawâha, que l'on a vu déjà en razzia vers Khaïbar. Il s'accorda avec les Juifs pour que le rendement des terres fût évalué chaque année par eux et par lui, et qu'il choisît entre les deux évaluations. Il fut tué à Mû'ta en 631, mais ses successeurs maintinrent les mêmes règles jusqu'au califat de 'Omar. Le Prophète paraît avoir laissé leurs synagogues aux Juifs de Khaïbar et n'avoir point insisté pour leur conversion. On se rappelle qu'une partie des

Juifs de Médine avait été s'installer dans les oasis de Khaïbar et de Fadak.

Çâfiya bint-Huyayy, l'une des captives, devint femme de Mohammed. Elle était fille d'un homme des Qoraïza, massacré à Médine, et avait épousé Kinâna, chef de la « forteresse » d'al-Qadmûs et petit-fils d'Abû Râfi', dont on a raconté plus haut l'assassinat. Kinâna et elle furent pris par les musulmans. On réclama à Kinâna des trésors qu'il avait cachés ; il prétendit n'en point posséder ; mais un Juif ayant fait découvrir l'un d'eux, on tortura Kinâna pour qu'il indiquât où étaient les autres ; il mourut sans avoir parlé, et Ibn Maslama, vengeur de son frère tué, apporta sa tête à Mohammed. Il y eut ensuite à adjuger Çafiya et ses deux cousines ; Dahya al-Kalbî la réclama et allait l'emmener quand quelqu'un vint dire au Prophète que Çafiya, princesse de Qoraïza et des Nadîr, ne devait être attribuée qu'à lui. Il la prit donc dans sa part, et elle lui conta aussi pourquoi elle avait une grande marque noire à un œil. Peu de jours auparavant, elle avait rêvé « qu'une lune était tombée dans son sein » et elle l'avait dit à son mari, qui lui avait donné un grand soufflet en criant : « C'est cela, tu as envie du roi du Hedjaz ! »

Le Prophète l'épousa. On s'arrêta pendant trois jours, entre Khaïbar et Médine, pour la cérémonie et la consommation du mariage. Ce fut 'Omar qui offrit le repas où il n'y eut ni pain, ni viande : les nappes de cuir furent couvertes de dattes, de beurre et de fromage. Les assistants ne savaient point P162 encore s'il s'agissait d'un concubinat, d'une union temporaire *mut'â* ou bien d'un mariage normal. On disait : « S'il la voile, c'est une mère des Croyants. » A l'heure du départ, il fit préparer des coussins sur son chameau devant lui afin qu'elle y prît place et il étendit un voile entre elle et la foule. Les juristes discutent si sa dot fut son affranchissement ou bien une servante dont Mohammed lui fit don [dxxix].

Un compagnon du Prophète, habitué sans doute à trouver plus de dignité chez les femmes, monta la garde autour de la tente du Prophète pendant la nuit : « Je craignais pour toi, dit-il à Mohammed, cette femme dont tu as tué le père, le mari et le peuple. » Mais elle était de celles qui vont avec les forts. Elle vécut jusqu'en 672.

> Une autre Juive, Zaïnab, fille d'al-Hârith, est moins insouciante ; elle pense à venger sa famille et cherche à empoisonner Mohammed dans une épaule de chevreau, son mets favori. Il mâche, mais recrache, et annonce qu'il reconnaît le poison. La femme avoue : « Prophète, tu devrais reconnaître le poison ; imposteur, je vengeais sur toi la mort des miens. » On ne sait pas bien ce qu'en fit Mohammed : pardon, ou livraison à une vengeance de sang. II aurait dit à son lit de mort qu'il ressentait la suite de cet empoisonnement. Ainsi on put décider qu'il était martyr [dxxx]. Un compagnon, Bichr b. al-Barâ mangea un morceau du chevreau et en mourut.

L'oasis de Fadak tomba aux mains de Mohammed, après une courte négociation. « La crainte, dit l'annaliste, vint au cœur des gens de Fadak quand ils apprirent ce qu'Allah avaient envoyé aux gens de Khaïbar. » Leurs émissaires rejoignirent sur le chemin du retour Mohammed qui, arrivé à Médine, fit avec eux un accord qui leur laissait leurs terres, moyennant le partage à moitié des fruits. Comme les choses s'étaient passées sans coup férir, Mohammed conserva pour lui seul les revenus de Fadak. A sa mort, si l'on en croit une tradition de 'Âïcha, Fâtima, toute plongée qu'elle fût dans sa douleur, réclama âprement au calife Abû Bakr les biens de son père, et particulièrement Fadak. Abû Bakr invoqua un *hadîth* du Prophète pour ne lui en reconnaître que les revenus. Elle mourut trois mois après, n'ayant plus eu aucune relation avec Abû Bakr, auquel 'Alî marchandait son adhésion [dxxxi].

Dès qu'il fut en vue de Ohod et de Médine, le Prophète P163 invoqua Allah, et il déclara que, à l'imitation d'Abraham, qui avait créé le haram de Mekke, il consacrait en territoire sacré de Médine le sol situé entre les deux *Harrât* [dxxxii].

La 'umra de 629. — La conquête de Khaïbar et de Fadak avait accru sensiblement les ressources matérielles de la communauté musulmane et l'autorité du Prophète. Elle le laissait pourtant devant l'angoissante question de la reddition des réfugiés aux Quraïchites ; il fallait observer le pacte, mais selon les circonstances savoir le tourner. Il eut tout d'abord à s'occuper des femmes.

Umm Kulthûm, fille de ‘Uqba, était revenue auprès du Prophète et fut réclamée par ses deux frères ; il ne la rendit point. « Allah s’y refusa », dit l’annaliste [dxxxiii] ; il conseilla seulement de restituer la dot. « O vous qui croyez, si les Croyantes viennent à vous en émigrantes, mettez-les à l’épreuve. Allah sait bien, Lui, quelle est leur foi. Si vous les reconnaissez Croyantes, ne les renvoyez pas aux Incroyants, car elles ne leur sont pas licites, pas plus qu’ils ne le sont à elles. Eux, donnez-leur ce qu’ils ont dépensé. »

En ce qui concerne les hommes, le pacte est formel : tout homme qui s’enfuira de Mekke pour se réfugier auprès du Prophète devra être rendu. Mais il n’a pas été dit que celui-ci devait fournir une escorte pour les ramener à Mekke. Il a donc laissé deux Quraïchites ramener Abû Busaïr à Mekke ; en route, il tue l’un de ses gardiens ; l’autre vient protester auprès du Prophète. Abû Busaïr se défend en invoquant la vraie foi que le Prophète lui a enseignée, et celui-ci clôt le débat par une exclamation ambiguë : « Malheur à sa mère ! Attiseur de batailles ! Que n’y eut-il avec lui des hommes ! » Il y en eut bientôt, car Abû Busaïr s’échappe et va rôder vers Qudaïd, sur la route des caravanes mekkoises, au bord de la mer. Des évadés de Mekke viennent le rejoindre : il a bientôt les soixante-dix compagnons traditionnels, des pillards qui harcèlent les caravanes. Mohammed n’y est pour rien, n’en sait rien. Et l’on est surpris qu’il ne sorte point de Mekke un solide rezzou pour mater ces coupeurs de route. Selon la tradition, les Quraïchites se contentent d’envoyer à Mohammed des délégués qui lui demandent d’intervenir [dxxxiv].

Il est étrange que les annalistes soient si avares de renseignements sur la ‘*umra* que Mohammed alla accomplir à Mekke en février 629, peu après son retour de Khaïbar, dans le mois de *dhû’l-qa‘dâ*, un an exactement après la conclusion du pacte d’al-Hudaïbiya [dxxxv]. On nous dit qu’il y emmena tous les hommes d’al-Hudaïbiya et quelques P164 autres, deux mille personnes avec soixante victimes. On discute la nature des armes que les pèlerins purent conserver ; il est convenu que les sabres leur furent permis afin qu’ils pussent se défendre contre les coupeurs de route ; mais eurent-ils des arcs, laissés dans leurs étuis ? Il semble que Mohammed ait commencé par rester armé dans la crainte d’un guet-apens et que ce soit sur une réclamation des Quraïchites que, tout en protestant de ses intentions pacifiques, il ait laissé ses armes et ses chevaux hors de Mekke à la garde de quelques fidèles [dxxxvi].

Suivant la tradition la plus vraisemblable, les Quraïchites observèrent la clause du pacte d'al-Hudaïbiya qui prévoyait l'évacuation de la ville : ils regardèrent, du haut du mont Qaïnuqâ', les évolutions de Mohammed et de ses compagnons. Mais une autre tradition a voulu dramatiser la scène : des Quraïchites sont restés groupés dans le *haram* devant la maison commune, et ils épient tous les mouvements des musulmans. 'Abdallâh b. Rawâha, l'agent de Mohammed à Khaïbar, tient la bride de sa chamelle et lance des vers *radjaz* injurieux à la face des Quraïchites, mais Mohammed le fait taire. Il est plus vraisemblable que dans les deux camps on évita toute occasion de conflit. La tradition date de la '*umra* de 629 l'interdiction du vin : peut-être voulut-il ainsi diminuer les causes de querelle. L'un des faits insupportables aux Quraïchites fut, dit-on, l'appel à la prière de midi, clamé par Bilâl sur la terrasse de la Ka'ba. Certains escomptaient qu'une catastrophe s'abattrait sur Mohammed, qui honorait son Dieu au mépris des trois déesses de la Ka'ba ; rien ne se produisit, et leur prestige en fut quelque peu affaibli [dxxxvii].

Mohammed toucha la Pierre Noire et accomplit les sept tournées ; et fidèle à un ancien rite qui honorait les deux pierres sacrées qui avaient naguère encadré le côté yéménite de la Ka'ba, il y prit l'allure alerte et cadencée, dite *ramal*, ou *harwal*. La tradition en a profité pour attribuer ce rite au Prophète lui-même : il voulut, dit-elle, montrer aux Quraïchites que les musulmans n'étaient abattus ni par le mauvais air de Médine, ni par la fatigue de leur expédition. Il accomplit, à la même allure, la course entre ac-Çafâ et al-Marwa, où l'on égorgea les victimes. Il ne pénétra point [P165] dans la Ka'ba ; les Quraïchites, nous dit-on, ne l'auraient point permis ; il n'en eut point la clé.

Cependant Mohammed préparait son dernier mariage avec une veuve de vingt-six ans, Maïmûna bint al-Hârith, belle-sœur d'al-'Abbâs et parente de Khâlid b. Walîd, le guerrier le plus célèbre des Quraïchites. Il favorisait ainsi les intrigues du premier et la conversion du second ; mais il semble aussi avoir cherché dans la célébration de ce mariage un prétexte à prolonger son séjour à Mekke. Quand les trois jours fixés furent expirés, Khuwaïtab b. 'Abd al-'Ozzâ avec quelques autres Quraïchites, vint rappeler à Mohammed qu'il devait partir. « Pourquoi ne me laisseriez-vous pas faire ma noce parmi vous ? Nous vous ferions un repas auquel vous prendriez part. —

Nous n'avons pas besoin de ton repas. Sors de chez nous ! » Le Prophète sortit, laissant à son *mawlâ* Abû Râfi' le soin d'amener Maïmûna hors du territoire mekkois, à Saraf, où eut lieu la noce [dxxxviii].

Retour à la Table des matières

C. GUERRE ET DIPLOMATIE. OCCUPATION DE MEKKE

La situation économique en Arabie du Nord, à cette époque, était fort troublée. Il est probable que l'activité des foires qui précédaient le pèlerinage de 'Arafa subissait quelque ralentissement : Mohammed s'efforçait, on l'a vu, de pousser vers les tribus du nord-ouest, de couper aux caravanes quraïchites la route qu'elles suivaient d'ordinaire le long de la côte de la mer Rouge. La conquête des oasis juives leur interdisait l'accès de l'Iraq par la meilleure route. Ce sont des faits qui expliquent l'attitude d'Abû Sufyân et l'entrée du Prophète à Mekke en 630. Celui-ci n'avait point attendu cette date pour étendre ses négociations avec les tribus et pour préparer la conversion ou la soumission de toute l'Arabie. Au nord, il poussait une pointe vers Ma'ân dont l'émir, agent de Byzance, se convertit et se soumit. On peut croire que Mohammed noua des relations avec des émirs ghassanides. D'une manière générale, des tribus bédouines, comprenant la force de Mohammed, sont toutes disposées à s'allier à lui contre d'autres tribus pour gagner sur elles du butin ; elles seront beaucoup moins chaudes P166 pour accepter de payer l'aumône légale (cf. *infra*). Le Prophète obtient plus aisément un tribut des groupements chrétiens du nord, à Dûmat al-Djandal, a 'Aïla, à Adruh [dxxxix].

Les lettres aux souverains ?— La tradition développe ces relations jusqu'à en faire des ambassades du Prophète aux grands souverains de l'Orient auxquels il aurait adressé des lettres les invitant à embrasser l'Islam : au Nadjâchî d'Abyssinie, qui avait accueilli les émigrés de Mekke ; au souverain de l'Égypte, où avait régné le Pharaon de Moïse ; au roi des Roums, maître de la Syrie ; à son ennemi, le roi des Perses, auquel le Coran avait accordé naguère un regard favorable. L'authenticité de ces lettres a été discutée par Buhl [dxl]. Il ne paraît

guère vraisemblable que Mohammed ait pensé à s'adresser directement aux lointains maîtres du monde incroyant. Il est probable néanmoins que la tradition n'est pas de pure invention on pense aux ambassades de Hârûn-ar-Rachîd à Charlemagne, et à d'autres relations officielles entre l'Orient et l'Occident, qui n'ont été menées que par des gouverneurs de provinces, ou des souverains de seconde importance. Mohammed a-t-il pensé aussi au prophète parlant face à face au Grand Roi [dxli] ?

La lettre à Héraclius lui parvint, alors que, vainqueur des Perses, il ramenait triomphalement la Vraie Croix à Jérusalem. Mais il est plus intéressant de résumer le récit fantaisiste de l'entretien de l'Empereur avec Abû Sufyân [dxlii].

> Un matin, l'empereur Héraclius expliqua à ses courtisans la cause du trouble où il se trouvait : la dernière nuit, il a entendu une voix qui lui annonçait le triomphe des circoncis. Les courtisans lui conseillent de tuer tous les Juifs. Comme l'empereur en délibère avec eux, on lui amène un Bédouin qui accompagne le gouverneur de Boçrâ ; l'empereur le fait mettre à nu. Il est circoncis ! Ordre est donné de s'emparer de tous les Bédouins que l'on trouvera dans l'empire. « J'étais à Gazza, rapporte Abû Sufyân, quand le chef de la police se jeta sur nous et nous demanda si nous étions du peuple de cet homme qui est au Hidjaz, et comme nous disions que oui, il nous emmena devant le roi, qui, après avoir su que nous étions de sa nation, nous demanda lequel d'entre nous en était le plus proche en parenté. — Moi, dis-je. Et par Dieu, je n'avais jamais vu d'homme plus déplaisant que cet incirconcis (c'est-à-dire Héraclius). Il me fit approcher et me fit asseoir devant lui, mes compagnons derrière moi. « Je vais l'interroger, dit-il ; s'il ment, reprenez-le. » — Par Dieu, si je mens, ils ne me reprendront pas ; je suis un noble qui se fait gloire P167 de ne pas mentir. « Renseigne-moi sur cet homme qui est sorti entre vos dos et qui a les prétentions que l'on dit. » — En quoi, ô roi, as-tu à te soucier de ce qu'il a fait ? sa position est bien trop basse pour qu'il puisse t'atteindre. (Mais le roi insiste et pose des questions précises) : « Quelle est son origine? » — Il est de race pure ; sa descendance est du milieu de nous. « Un autre des gens de sa maison a-t-il parlé comme lui et lui a-t-il ressemblé ? » — Non. — « Avait-il sur vous une autorité que vous lui avez enlevée et qu'il cherche à vous reprendre par ces paroles? » — Non. — « Quels sont ceux d'entre vous qui le suivent ? » — Les faibles, les indigents, les tout jeunes gens et les femmes. Quant aux hommes d'âge et aux nobles de son peuple, il n'en est pas un seul qui le suive. « Ceux qui le suivent l'aiment-ils et s'attachent-ils à ses pas ou bien le haïssent-ils et s'éloignent-ils de lui ? » — Aucun de ceux qui le suivent ne s'écarte de lui.

— « Comment se développe la guerre entre lui et vous ? » — Par courants ; tantôt contre lui ; tantôt contre nous. — « Est-il traître ? » (or aucune de ses questions ne me permettait une calomnie comme celle-ci) : — Non, nous sommes en ce moment en trêve avec lui et nous avons confiance qu'il ne la violera pas.— « Tu m'as dit qu'il était de race pure et de condition moyenne : quand Dieu choisit un prophète, il le prend dans la classe moyenne. Tu m'as dit que ses adeptes étaient les faibles, les pauvres, les jeunes gens et les femmes ; ainsi il en a été des prophètes en tous les temps. Ils l'aiment et s'attachent à lui, dis-tu : ainsi ta douceur de la foi n'entre pas en un cœur pour en sortir ensuite. Si tu m'as dit ta vérité sur lui, il est autrement digne que moi de ce que j'ai sous mes pas, et je voudrais aller lui laver les pieds. Va-t'en à tes affaires. » — Belle histoire qui a intéressé les traditionnistes musulmans au point que, à des variantes près, on la rencontre quatorze fois dans le recueil de Bukhârî [dxliii].

Héraclius se convertit donc aussitôt en recevant la lettre de Mohammed que lui apporta Dahya b. Khalîfa. Il envoie celui-ci au patriarche qui aura une plus grande autorité que la sienne sur l'opinion des gens et qui vaincra la répugnance de l'opinion publique. Mais le patriarche va proclamer sa conversion dans une assemblée tenue à l'église et la foule le tue. Héraclius ne pouvant décider ses gens ni à se convertir à l'Islam, ni à payer tribut à Mohammed, ni à lui céder la Syrie, retourne à Constantinople [dxliv]. — Ce récit montre bien sa date : un jour du IXe siècle où l'on revient aux vieilles traditions, au respect des grandes figures de la famille omayyade et à une tolérance sympathique envers les chrétiens.

La lettre destinée au souverain sassanide est remise par 'Abdatlâh b. Hudhâfa au Prince de Bahraïn, c'est-à-dire de la région entre Baçra et Oman, pour la transmettre à son maître. Celui-ci la déchire « Que soient déchirés tous ceux qui déchirent », s'écria Mohammed en l'apprenant. Suivant une autre version, c'est le roi Kesrâ qui envoie deux Yéménites à Mohammed pour lui enjoindre de se soumettre à lui : après leur entrevue avec Mohammed, ils se convertissent [dxlv].

La lettre au Nadjâchî d'Abyssinie était la suite naturelle des bonnes relations que Mohammed avait entretenues avec lui. Dans cette lettre, Mohammed se sert des versets coraniques qui reconnaissent à Jésus une origine et un rôle exceptionnels dans la chaîne des prophètes, et il prouve ainsi que les musulmans sont les véritables chrétiens. Le souverain, l'ayant lue, P168 se déclara musulman et offrit au Prophète de venir en personne à Médine lui confirmer sa conversion [dxlvi].

C'est en 628 que se place l'un des mariages les plus intéressants de Mohammed, celui qui l'unit à Umm Habîba, fille d'Abû Sufyân. Elle avait émigré jadis en Abyssinie avec son mari 'Ubaïda, qui y mourut après s'être converti au christianisme. Umm Habîba était restée en Abyssinie, dans le groupe chaque jour plus clairsemé des réfugiés quraïchites ; enfin Moham-

med, selon le refrain des annalistes, se souvint de l'exceptionnelle beauté de cette veuve de trente-cinq ans et résolut de l'épouser ; il n'est point indifférent de rappeler que c'est à l'époque où les négociations d'al-Hudaïbiya en font prévoir d'autres, dans lesquelles Abû Sufyân jouera un rôle de premier plan ; il viendra à Médine s'entretenir tendrement avec sa fille et aussi avec son gendre, qui dix-huit mois après entrera à Mekke en désignant la maison d'Abû Sufyân comme un lieu d'asile. La tradition a connu tous les détails de ce mariage de passion : Mohammed en écrit au Nadjâchî qui fait sonder par une de ses esclaves Umm Habîba ; elle consent avec joie et choisit pour tuteur au mariage Khâlid b. Sa'd b. al-'Âç ; le Nadjâchî est le représentant du Prophète et conclut le mariage ; il donne une dot de quatre cents dinars a l'épousée et interdit à son esclave de conserver le riche cadeau que lui a fait Umm Habîba, heureuse de sa haute fortune. Comblée de présents, elle arriva à Médine au moment où Mohammed revenait de Khaïbar, tout fraîchement marié avec Çafya ; elle trouva tout de suite sa logette dans l'enclos-harem du Prophète [dxlvii].

C'est par le détour de l'Abyssinie que d'autres interventions se préparaient 'Amr b. al-'Âç redoutait la domination proche de Mohammed sur Mekke et préférait celle du Nadjâchî. Il alla donc rejoindre en Abyssinie son fils 'Abdallâh et son neveu qui y étaient a demeure. Il s'y trouva en face de 'Amr b.Omayya, l'homme à tout faire de Mohammed et il demanda au Nadjâchî la permission de le tuer. Celui-ci lui reprocha ses mauvais desseins, et lui enseigna la foi de l'Islam ; 'Amr b. al-'Âç se convertit aussitôt et partit pour Médine, où le rejoignirent bientôt Khâlid b. Walîd et 'Othmân b. Talha [dxlviii].

Enfin bien des raisons de souvenirs coraniques et d'opportunité engagèrent Mohammed a envoyer une ambassade de propagande en Égypte ; la lettre que la tradition rapporte est nettement apocryphe et l'on ne sait pas quel est le personnage auquel elle a pu être remise. Les sources ne fournissent que des renseignements incertains qui ont divisé les historiens et que Grohmann [dxlix] a résumés et discutés ; elles désignent le maître de l'Égypte sous le nom d'al-Muqauqis (le Caucasien ?) ; on pense qu'il a été appliqué au patriarche Cyros, qui avait été précédemment évêque de Phase au Caucase et qu'il a été reporté sur ses prédécesseurs et ses successeurs, comme le titre d'une fonction.

Ce personnage, quels que soient son nom et sa charge, accueillit, dit-on, avec honneur le message du Prophète et lui fit don de deux femmes esclaves coptes, dont l'une, Marya, devint la concubine de Mohammed.

La tradition connaît, en outre, des lettres envoyées aux souverains de l'Arabie : aux deux Azd souverains de l'Oman, au sayyid des B. 'Amir b. Lawa, aux deux rois du Yamâma, aux rois d'Himyâr, etc. Ces relations font partie de l'ensemble des opérations guerrières et diplomatiques qui P169 ont préparé la soumission de toutes les tribus arabes [dl] : j'en dirai un mot plus

loin. Ces lettres sont en général des programmes de la vie musulmane, particulièrement de paiement de l'aumône légale ou du tribut, tel qu'il restait organisé au VIIIe siècle.

Essais d'expansion vers le Nord. — Quelle que soit la valeur historique de ces lettres, elles correspondent au moment où l'Islam va commencer à se répandre vers le nord. Dans la grande péninsule de l'Arabie en partie désertique, la formation d'un État au Yémen avait été un incident isolé de son histoire. Le centre culturel et économique était le Hedjaz avec ses deux cités de Mekke et de Tâïf. Ses relations commerciales les rattachaient à la Syro-Palestine et par elle à la vie économique de la Méditerranée. Mohammed préparait la conversion des Juifs et des Chrétiens en faisant de Mekke et de son territoire la métropole religieuse, qui avait eu pour fondateur l'ancêtre commun du judaïsme et du christianisme ; rien n'était changé à la vie religieuse préislamique, puisque les lieux saints et les grandes cérémonies étaient conservés ; mais leur signification religieuse était singulièrement agrandie ; l'ancien culte devenait le seul authentiquement traditionnel, alors que les Juifs et les Chrétiens avaient altéré leurs révélations. L'Islam allait donc ramener la vraie foi en Syro-Palestine. Mohammed, par sa direction de la *qibla* de la Prière, avait mis, quelque temps, Mekke sous la dépendance de Jérusalem ; c'était maintenant le temple hiérosolymite qui devenait une annexe de la Ka'ba.

En 629, Mohammed venait d'accomplir la '*umra* retardée par l'incident d'al-Hudaïbiya, et il avait acquis la certitude de rentrer bientôt en maître dans sa ville natale. Comme une affirmation de sa puissance et par souci de rouvrir les routes commerciales du nord, il envoya en Égypte un agent qui entra en relation avec Kyros al-Muqauqis, et en Syrie un autre au gouverneur de Boçrâ, qui le fit tuer. Pour venger ce meurtre, s'il n'a pas été imaginé comme justification [dli], Mohammed équipa une armée de trois mille guerriers d'élite, sous le commandement de Zaïd b. Hâritha ; en cas de mort de celui-ci, deux successeurs lui étaient désignés. Après un succès dans la zone frontière, Zaïd s'avança imprudemment jusqu'à Mutâ, au sud de la mer Morte, où il se heurta à une P170 armée byzantine. Soucieuse d'expliquer le désastre, la tradition la dit forte de cent mille hommes, auxquels elle ajoute volontiers cent mille auxiliaires bédouins, sous le commandement de l'empereur Héraclius en personne. Après quelque

hésitation, les musulmans se décident à attaquer ; leurs trois chefs sont tués l'un après l'autre. C'est alors que paraît pour la première fois dans les rangs musulmans celui dont Mohammed dira : « Sabre de tes sabres, ô Allah ! », Khâlid b. al-Walîd, qui avait été encore l'un des lieutenants de Abû Sufyân à Ohod. Il était venu à Médine, lui aussi, pour faire visite à Maïmûna, la nouvelle épouse du Prophète, car elle était sa tante ; et il s'était converti. Il prit, à Mutâ, le commandement de l'armée qui était prête à la déroute. Il fit opérer par ses bataillons des changements fréquents de positions et réussit à persuader ainsi aux Byzantins qu'il avait reçu des renforts : selon la tradition, ils prirent la fuite en abandonnant des morts et quelque butin. Il semble, du moins, que les musulmans purent battre en retraite, sans être inquiétés ; Khâlid avait brisé neuf sabres en combattant [dlii]. Il avait eu, sans doute, à combattre le gouverneur de la troisième Palestine avec son armée de défense.

Ce n'en était pas moins un échec grave qui fut vivement ressenti par l'opinion médinoise. On s'apprêtait à recevoir les survivants en les insultant du nom de fuyards. Le Prophète déclara que, s'ils avaient fui, c'était pour revenir au combat, à la bédouine. Ayant auprès de lui sur sa selle le jeune fils de l'un des chefs tués, il alla au-devant de l'armée et félicita Khâlid de son habile retraite. Mais la masse des musulmans restait irritée. Un rescapé, insulté dans la rue, n'osait plus sortir de chez lui [dliii].

La tradition montre Mohammed soucieux de ramener l'opinion à un jugement plus juste du mérite des combattants : il voit en songe son cousin Dja'far, qui, porté sur deux ailes dont les plumes antérieures sont teintes de sang, parmi des anges, vole vers Duhâ du Yémen [dliv]. Dans la vision du *mi'râdj*, il avait vu, par anticipation, dans le paradis une belle fille « aux lèvres rouges » qui lui avait paru fort agréable ; mais on lui avait appris qu'elle était réservée à Zaïd [dlv].

De petites expéditions jalonnèrent à la même époque P171 (629) la route entre le Hedjaz et le nord contre les Abs, les Dhubyân, les Ghatafân, les Laïth, les Murra ; elles faisaient des conversions [dlvi]. Les tribus du Hedjaz étaient, pour la plupart, toutes prêtes à suivre le Prophète en une rentrée pacifique et sans butin à Mekke.

Le retour à Mekke. — Mohammed savait que les chefs de l'aristocratie mekkoise avaient compris qu'en cédant au Prophète ils rétabliraient la sécurité de leurs caravanes et qu'ils sauvegarderaient aussi la durable vénération de leurs sanctuaires [dlvii]. Il avait préparé les esprits par des négociations, dont on ignore les détails, mais dont on connaît les artisans. Les deux principaux sont al-'Abbâs et Abû Sufyân, tous deux ancêtres de dynasties califiennes, dont les historiens ont retenu les services qu'ils rendirent au Prophète. On a déjà vu al-'Abbâs se rapprocher de son neveu : il comptait en tirer profit. Abû Sufyân, plus soucieux d'autorité que de fortune, pensait, avec raison, qu'il ménageait l'avenir en acceptant de commander aux Arabes dans l'état-major du Prophète.

Les annalistes s'attachent à expliquer la décision de Mohammed par des petits faits qui veulent prouver sa bonne foi et son prestige, et la traîtrise de l'adversaire.

Le pacte d'al-Hudaïbiya avait précisé la position des Khuzâ'a dans le parti médinois et des Bakr dans le parti mekkois. Or il y avait entre eux d'anciennes vengeances à exercer, et les circonstances invitaient à en ranimer le souvenir. Des B. Bakr poursuivirent jusqu'au bord du *haram* mekkois des B. Khuzâ'a, dont le chef Budaïl vint demander secours à Mohammed. Sur le chemin du retour il se trouva en face d'Abû Sufyân qui, malgré ses dénégations, vit bien que ses chameaux avaient mangé des dattes de Médine. Abû Sufyân poursuivit sa route sur Médine, « pour voir sa fille », et la tradition veut que sa fille, Umm Habîba [dlviii] ait roulé le tapis du Prophète de peur que son mécréant de père ne le souillât.

La tradition nous raconte d'abord que Mohammed fait ses préparatifs dans le plus grand secret et qu'Abû Bakr lui-même les ignore. Néanmoins un émigré, dont la femme est restée à Mekke, tente d'avertir par elle les Quraïchites : il lui écrit une lettre qu'une femme retournant à P172 Mekke, cache dans ses cheveux ; mais le Prophète est averti par le ciel et on arrête l'homme et la femme.Puis, la tradition nous apprend que le Prophète appelle solennellement à la victoire les Émigrés et les Ançâr, qui s'assemblent au nombre de dix mille ; trois mille Bédouins, Aslam, Ghafar, Muzaïna, Sulaïm, Djuhaïna, Tamûn, Qaïs, Asad les rejoignent en chemin [dlix]. A leur tête, il sort de Médine le 10 du mois de ramadân, dont le jeûne est observé jusqu'à Qudaïd : ensuite, c'est le grand voyage qui en dispense.

Al-‘Abbâs prévenu quitte Mekke avec sa famille et vient rejoindre l’armée à al-Djuhfa. On voudrait être mieux renseigné sur les détails de la vie de ce grand ancêtre des ‘Abbâssides, si habile à concilier ses intérêts matériels et moraux. Il a liquidé ses affaires avec les Quraïchites. Il proclame maintenant sa conversion en la croyance prêchée par son neveu. La tradition le montre inquiet des dangers que courent les Quraïchites et actif à jouer un rôle de médiateur entre eux et le Prophète [dlx].

Sans consulter le Prophète, il enfourche sa mule blanche et trotte dans la nuit vers Mekke. En chemin, il se heurte par hasard à Abû Sufyân, qui, avec deux compagnons, observe les feux du camp musulman. Il lui persuade de monter en croupe derrière lui et de rejoindre la tente de Mohammed sa mule leur sert de sauf-conduit à travers les campements de Bédouins et des Médinois. Le Prophète au matin l’entretient. Après des discussions dont al-‘Abbâs atténue le fâcheux effet, il dit à Abû Sufyân : « Allons ! Convertis-toi ! » Et celui-ci s’y décide [dlxi]. Al-‘Abbâs insiste pour que le Prophète fasse quelque chose pour lui, c’est-à-dire qu’il ménage son autorité sur les Quraïchites « Oui certes ! Je donne pleine sécurité à tous ceux qui se retireront dans sa maison, comme à tous ceux qui resteront portes closes, à tous ceux qui s’assembleront autour de la Ka’ba. »

Et sans souci de la vraisemblance, la tradition développe le rôle de propagande à quoi al-‘Abbâs se consacre envers Abû Sufyân. Il l’emmène dans une gorge où il va assister au défilé de l’armée dont, sans doute, le chef des Quraïchites ne sait rien. A chaque groupe de Bédouins, Abû Sufyân s’informe : « Qui sont ceux-là ? Qui sont donc ceux-là ? », jusqu’à ce que défile l’escadron des Émigrés, effrayants, coiffés de leurs casques, intangibles sous leurs cottes de mailles, « l’escadron vert », ou plutôt bleu, de la couleur de ses armes.

Abû Sufyân rentre en hâte à Mekke, et devant la Ka‘ba harangue les Quraïchites, leur apprend l’attaque irrésistible de Mohammed et les garanties qu’il leur accorde. Cependant sa femme, Hind, le prend par la moustache : « Tuez cette outre de graisse, cet enflé, cette masse de chair ! Quel misérable gardien pour une cité ! » « Ne vous laissez point égarer par cette femme, s’écrie Abû Sufyân vous êtes devant l’irrémédiable. » Et l’on se disperse pour se mettre à l’abri [dlxii].

L’armée médinoise est aux portes de Mekke. Az-Zubaïr qui commande l’aile gauche entre par Kudâ et fait entrer un groupe de guerriers avec Sa‘d b. ‘Ubâda par Kadâ celui-ci dit que c’est bien là le jour de la mêlée, celui où la sainteté du territoire sacré sera suspendue ; le Prophète le fait taire et donne l’étendard à ‘Alî. Khâlid b. al-Walîd commande l’aile droite qui s’avance vers la partie inférieure de Mekke ; de ce côté, il y a résistance et l’on peut croire que les Quraïchites ont cherché à s’y ménager P173 jusqu’au dernier moment une évasion possible vers Tâïf ; l’entrée est défendue par ‘Ikrima, fils d’Abu Djahl, avec les Ahâbich, des B. Bakr et des al-Hârith : il

perd treize de ses compagnons ; deux Médinois sont tués par erreur. Le Prophète avec l'aile gauche pénètre dans les hauts de Mekke, sans rencontrer de résistance. Les deux ailes se rejoignent au centre de la ville. Mohammed se rend aussitôt à la Ka'ba où il accomplit les sept tours, monté sur sa chamelle et touchant la Pierre Noire de son bâton. C'est en vain que la mère de 'Othmân b. Talha lui refuse la clé de la Maison Sainte il y entre avec 'Alî et Usâma b. Zaïd ; peut-être aussi 'Othman b. Talha et Bilâl. En sortant de la Maison Sainte, Mohammed harangue la foule et déclare que « sont sous ses deux pieds que voici », tous les privilèges de l'antéislam, sauf la garde de la Ka'ba *sadâna* et l'abreuvement des pèlerins *siqâya*. Malgré les instances de 'Alî, il maintient le privilège de la *sadâna* à 'Othmân b. Talha (et ses descendants en jouissent encore aujourd'hui) ; il confie à al-'Abbâs l'abreuvement des pèlerins par l'eau de Zemzem et le *sawîq*. Un verset du Coran précise qu'un musulman pourra désormais exercer cette charge [dlxiii].

Suivant la tradition, Mohammed détruit ou fait détruire en sa présence les idoles de la Ka'ba : du bout de son bâton, il désigne à la destruction les trois cent soixante idoles et il fait effacer les peintures qui représentent les patriarches de l'Ancien Testament, détruire les figures d'Abraham et d'Ismaël ayant dans les mains les flèches pour consulter le sort, et les deux cornes de bélier, ainsi que la Vierge Marie et Jésus [dlxiv]. Je pense que les traditionnistes ont inventé ces peintures ou mosaïques en voyant celles des églises chrétiennes et des synagogues. Mais il n'est pas absurde de penser qu'il y avait quelque représentation figurée sur les murs intérieurs de la Ka'ba ; l'exploration des sanctuaires de l'Arabie méridionale incite à le croire.

La tradition explique cette grave intervention du Prophète : « Le territoire sacré n'a été profané par personne avant moi et il ne le sera par personne après moi ; il ne l'est par moi qu'un instant. »

Il proclame que Mekke ayant été prise de vive force '*anwatan*, la population devrait être captive ; mais il lui donne la liberté ; ainsi les annalistes appellent les Mekkois *at-Talaqâ*', « les Relâchés », « les Affranchis » [dlxv]. Mohammed n'a plus la maison de Khadîdja, et celle de 'Abd al-Muttalib a passé aux mains de 'Aqîl, frère de 'Alî, qui l'a vendue ; le Prophète parait être allé demeurer à al-Khaïf de Minâ, à al-Manhassab qui est un sol particulièrement sacré [dlxvi]. La P174 suspension de l'immunité permettait donc au Prophète de faire un beau geste ; elle lui permit aussi de se débarrasser de quelques individus particulièrement haïs : il y eut une liste noire.

Elle contenait le nom de ‘Abdallâh b. Sa‘d b. Abî Sarh, converti, puis apostat ; mais ‘Othmân b. ‘Affân est son frère de lait ; il l’accompagne chez le Prophète, qui renonce à sa vengeance, mais qui aussitôt après reproche aux assistants de ne point l’avoir tué. « Que ne nous as-tu fait un signe ! — Un prophète ne tue point par signe. » Un beau mot, dont Mohammed aurait pu se souvenir en d’autres circonstances de sa vie. Le rescapé occupa d’ailleurs des fonctions d’État sous ‘Omar et sous ‘Othmân [dlxvii].

‘Ikrima b. Abî Djahl et Çafwân b. Umayya réussissent à fuir et leurs femmes obtiennent ensuite du Prophète leur pardon. Celui-ci s’acharne spécialement contre les poètes, contre les auteurs de vers injurieux et redoutables lancés contre lui. Ainsi ‘Abdallâh b. Khatal est accusé d’un meurtre stupide et d’apostasie : ce sont ses vers qui le condamnent : des deux chanteuses qui les récitaient, l’une peut s’enfuir, mais l’autre est assassinée [dlxviii]. Les poètes ‘Abdallâh b. az-Zab‘arâ et Hubaïra b. Abî Wahb échappent par la fuite : la première fureur apaisée, Mohammed accepte la protection qu’Umm Hânî, sœur de ‘Alî, a accordée aux deux fugitifs : Ibn az-Zab‘arâ, après une retraite à Nedjrân, revient et se convertit. Ka‘b b. Zubaïr, encouragé par son frère, vient réciter à Mohammed la *qaçîda* qu’il a composée en son honneur, *bânat Su‘âd*, et se convertit [dlxix].

Dès que le Prophète fut sorti de la Ka‘ba, la foule s’empressa d’y pénétrer. Bilâl montre à Ibn‘Omar, qui entra le premier, la place où Mohammed avait célébré la Prière et lui apprit le nombre de *rak‘a* qu’il avait faites [dlxx].

Puis ce fut la grande scène du serment *bay‘a*. Les hommes jurèrent d’obéir de toute leur force à Allah et à son Envoyé. Les femmes s’engagèrent à ne point donner d’associé à Allah, à ne commettre ni vol ni adultère, à ne point tuer leurs jeunes enfants. Les juristes font remarquer que ce serment était autre que celui que les premiers musulmans avaient prêté à la ‘Aqaba ; les Mekkois, soumis en 630, n’étaient point placés sur le même rang que les Croyants de 622 [dlxxi]. Le Prophète, assis sur le roc d’Aç-Çafâ, touche la main des hommes, mais comme sous l’arbre sacré d’al-Hudaïbiya, c’est à ‘Omar, assis au-dessous de Mohammed, que les femmes prêtent le serment ; ou bien elles plongent leur main dans une jarre pleine d’eau, où le Prophète a P175 auparavant plongé la sienne. Les traditionnistes abbassides, il est intéressant de le constater, prêtent en cette circonstance à la terrible Hind, femme d’Abû Sufyân, une noble attitude. On dit que le Prophète avait donné ordre de la tuer ; elle vint donc prêter le serment, voilée, travestie ; mais quand il interroge et qu’il réclame

l'engagement de ne point voler, Hind proteste à haute voix, et Mohammed la reconnaît. Il faut promettre de ne point tuer ses enfants : « Nous les avons élevés, crie Hind, quand ils étaient petits, et toi, tu les as tués à Badr quand ils sont devenus des hommes ! » Une autre tradition la représente protestant de sa conversion, après avoir brisé ses idoles domestiques ; elle offre un sacrifice de deux chevreaux ; elle ne peut faire plus : ses chèvres ne sont pas prolifiques ; le Prophète prononce une invocation et désormais les chevreaux se multiplieront dans la maison de Hind.

Dès cette journée, Mohammed aurait interdit de vendre du vin, des porcs, de la chair morte et des idoles, et de donner un salaire aux devins.

On comprend que les Médinois aient craint que Mohammed ne revînt s'installer dans sa ville natale, « Allah m'en préserve ! dit-il, je vivrai où vous vivrez, et je mourrai où vous mourrez ! » Et demeurant quinze jours, il y maintient pour ses compagnons le rituel de la Prière du voyageur [dlxxii]. Mohammed devait sentir, en effet, qu'il serait mieux en sûreté à Médine que parmi ses contribules fraîchement convertis en masse. Ceux-ci du moins avaient compris que c'était lui qui allait leur rendre la sécurité de leurs relations commerciales, et on va les trouver derrière lui à la conquête de l'Arabie.

Le premier incident qui suit la conquête de Mekke est bien selon les traditions bédouines. Khâlid b. al-Walîd a une vengeance à exercer contre les B. Djadîma, qui campent aux environs. Il se rend chez eux avec la troupe qui s'est battue à la porte inférieure de Mekke ; il se présente en convertisseur et leur persuade de se dire musulmans ; il profite de leur confiance pour en assassiner plusieurs et piller, Mohammed désapprouve et charge 'Alî de payer le prix du sang ; mais il y a une tradition pour innocenter Khalîd et dire que le Prophète avait donné ordre de les tuer, pour leur refus de se convertir [dlxxiii].

La tradition estime, sans doute, qu'après chaque expédition guerrière, le Prophète doit avoir épousé une femme considérable parmi les vaincus. P176 A Mekke, il aurait épousé Mulaïka, fille d'un Dawud des Laïth qu'il avait tué lors de la conquête de Mekke. Une des femmes du Prophète lui ayant dit : « N'as-tu pas honte d'épouser un homme qui a tué ton père ? » elle pria Allah d'en être délivrée, et Mohammed s'en sépara, dit la tradition [dlxxiv].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre IV

Les dernières années (630-632)

A. APRES LA CONQUETE DE MEKKE

Le parti des Hésitants. — Il y avait à Médine des gens qui auraient eu grande joie à voir Mohammed rester en 630 dans sa ville natale, les gens de ‘Abdallâh b. Ubayy, ceux que j’ai appelés les Indécis, pour ne pas dire les Hypocrites. Je vois en eux des hommes qui se sont soumis à la pratique musulmane, mais qui ne sont croyants que de surface. Comme leur chef, ils n’ont pas eu confiance en le succès définitif de Mohammed et de l’Islam, mais ils n’ont pas eu le courage de le combattre ouvertement. Ils ont louvoyé entre lui, les Juifs, les Quraïchites et les Bédouins idolâtres ; et jusqu’à sa mort, le Prophète a espéré que les menaces et les conseils de la révélation les amèneraient à une appréciation plus juste de la réalité.

Le Coran, en effet, contient de nombreux versets de diverses époques de Médine, qui concernent les Hésitants, soit par allusions, soit par prescriptions précises. Des versets des premières années disent : « Il en est parmi les gens qui disent : nous croyons en Allah et au jugement Dernier ! alors qu’ils ne sont point croyants. Ils cherchent à duper Allah et ceux qui croient, mais ils ne dupent qu’eux-mêmes et ils ne s’en aperçoivent point. Quand on leur dit : Croyez comme croient les gens, ils disent : Allons-nous croire comme croient les sots ?... Quand ils se trouvent avec ceux qui croient, ils disent nous croyons ! et quand ils sont seuls P178 avec leurs démons, ils disent : nous sommes avec vous ; nous ne faisions que plaisanter [dlxxv]. » « Les Hésitants et ceux qui ont au cœur une maladie ils disent : ceux-là, leur religion les a égarés [dlxxvi]. » « Qu’avez-vous à être en deux partis au sujet des Hésitants ?... Prétendez-vous mettre dans la bonne voie ceux

qu'Allah a égarés ? — Ce jour-là, les Hésitants et les Incroyants chercheront en vain à emprunter de la lumière aux Croyants. — Allah réunira les Hésitants et les Incroyants dans la géhenne, ensemble. »

Le Coran insiste sur la trahison politique que les Hésitants méditent, conséquence nécessaire de leur mauvaise foi religieuse. « Ce sont ceux qui disent : ne dépensez rien pour ceux qui sont auprès de l'Envoyé d'Allah, afin qu'ils l'abandonnent... Ils disent : oui, si nous revenons à Médine, le plus fort en fera sortir le plus faible ! — C'est à Allah qu'appartient la force, et à son Envoyé, et aux Croyants. Mais les Hésitants ne savent point ! » Selon la tradition, on l'a vu plus haut, le mot imprudent a été prononcé par 'Abdallâh b. Ubayy, à propos de la razzia des Banû Muçtaliq [dlxxvii].

Le Coran met le Prophète en garde contre les sentiments de sympathie qu'il pourrait avoir pour les *Munâfiqûn*. « Quand tu les vois, leur aspect corporel te plaît, et s'ils parlent, tu écoutes leurs paroles. Ils sont pareils à des poutres bien assises... ils sont l'ennemi. Garde-toi d'eux ! Allah les combatte ! Quelle est leur impiété [dlxxviii] ? »

Les Hésitants chicanent sur la révélation : « Quand une sourate est révélée, il en est parmi eux qui disent : « Qui de nous sent sa foi accrue par celle-ci ? » Quant à ceux qui croient, elle grandit leur foi... et pour ceux qui ont au cœur une maladie, elle ajoute souillure à souillure (impiété) [dlxxix]. »

En mettant sur pied une armée aussi considérable, dix mille hommes, Mohammed avait, sans aucun doute, le sage dessein d'impressionner les Mekkois, de faire renoncer les plus exaltés à une lutte inégale et d'éviter ainsi une tuerie, source de vengeances et de haine. Mais il n'est pas vraisemblable qu'il n'ait point prévu, pour le lendemain de la conquête, l'utilisation de cette force pour la faire sentir à d'autres et pour réaliser les désirs d'hommes qui ne pouvaient sortir en armes de leur logis sans espérer y revenir avec du butin.

P179 *La question d'at-Tâïf.* — Mekke vivait en grande partie des vivres que les gens du pays Sarât apportaient à dates régulières ; la ville forte du haut pays, at-Tâïf, était un pendant et un complément économique de la ville de la Ka'ba ; elle avait sa divinité al-Lât. On

disait « les deux cités » [dlxxx]. Ses habitants, les Thaqîf, occupaient une large étendue de terres fertiles. La possession de Mekke commandait donc celle de Tâïf : en outre, Mohammed gardait envers les Thaqîf la rancune d'en avoir été repoussé quand il avait cherché à les convertir ou au moins à obtenir d'eux une sûreté contre la colère des Quraïchites.

Il sortit de Mekke à la tête des Médinois, d'auxiliaires Bédouins et de Mekkois nouveaux convertis ; il y eut un incident qui prouva qu'on ne savait pas bien ce qu'il fallait détruire des anciens usages et ce qu'on en pouvait conserver. Les Thaqîf avaient un arbre sacré, qu'ils appelaient *dhât al-anwât*, sans doute « celui qui porte des corbeilles d'offrandes ».Selon la tradition, les Thaqîf, en commençant une expédition, y suspendaient leurs armes et y accomplissaient un rite de circumambulation, qui leur assurait la victoire. « Or nous passâmes, rapporte l'un des Mekkois, auprès d'un immense arbre vert, et nous dîmes : Envoyé d'Allah, fais-nous ici un *dhât al-anwât*. — Par Celui qui tient mon âme en sa main, vous parlez comme le peuple de Moïse : fais-nous un dieu comme les dieux qu'ils ont. Vous êtes des gens qui ignorent que ce sont là superstitions de ceux qui étaient avant eux [dlxxxi]. »

Le Prophète ne chercha même pas quelque rupture de pacte pour expliquer son attaque ; il commençait à pratiquer la guerre sainte, avant d'en avoir formulé la doctrine : Convertissez-vous, ou au moins soumettez-vous, ou nous vous tuons.

Les Hawâzin comprirent aussitôt le danger. Ils formaient une puissante fraction des Thaqîf et avaient leurs terrains de parcours jusqu'au bord du territoire sacré mekkois. La tribu tout entière prit les armes et rassembla ses alliés, 'Amir b. Ça'ça'a, Naçr, Djuchâm, avec des groupes de Bakr, de Hilâl et de Sulaïm [dlxxxii].

Depuis l'expulsion des Juifs, on manquait d'armes à Médine. Mohammed fut heureux d'emprunter cent cottes P180 de mailles à un Mekkois, Çafwân b. Omayya, non encore converti, qui fut fort soucieux de savoir si le Prophète les lui prenait de force, ou si vraiment c'était un prêt [dlxxxiii].

Les Hawâzin se mirent en marche à la rencontre des musulmans, selon la magnifique allure traditionnelle de la tribu en déplacement.

Le chef des Djuchâm, Duraïd, vieux et aveugle, exprima, dans la langue cadencée des Bédouins, sa surprise d'entendre le bêlement des moutons et le grognement des chameaux se mêler aux cris des petits enfants ; le chef des Hawâzin, Mâlik b. 'Auf, ne voulut pas comprendre qu'il conseillait d'éloigner cette cohue inutile et de ne garder que les combattants ; il pensa, dit-on, diminuer son mérite en changeant sa décision [dlxxxiv].

La bataille de Hunaïn. — La rencontre eut lieu à Hunaïn, près de l'emplacement de la foire célèbre de Dhû'l-Madjâz, derrière la montagne de 'Arafa [dlxxxv]. Mâlik donna le signal d'une attaque générale contre l'armée musulmane, que sa marche en un terrain accidenté exposait à toutes les embuscades ; l'un des guerriers du Prophète raconte : « Dans l'aube encore obscure, nos gens s'avancèrent vers le val ; les ennemis les assaillirent des cachettes où ils s'étaient réunis et embusqués, dans les cols, galeries et étranglements [dlxxxvi]. » Surpris, les musulmans reculèrent dans le défilé, et ce fut bientôt la terrible bousculade d'une déroute. Les historiens musulmans tiennent à en donner une raison profonde : Allah a envoyé un avertissement à Mohammed qui s'enorgueillissait du nombre de ses guerriers. La révélation le dit : « Allah vous est venu en aide en plusieurs rencontres, et le jour du Hunaïn où vous étiez bien fiers de votre multitude, qui ne vous a servi de rien, la terre était trop étroite pour vous, toute étendue qu'elle soit ; puis vous avez tourné le dos, fuyant. Puis Allah a fait descendre sa Puissance *sakîna* sur son Envoyé et sur les musulmans, et il fit descendre des armées que vous n'avez point vues ; il a châtié ceux qui niaient. » — Les annalistes expliquent aussi que les premiers rangs de l'armée étaient composés de jeunes gens mal armés, sans cottes de mailles ; ils furent décimés par les flèches des Hawâzin et des Banû Naçr, habiles archers. D'autres enfin ont rajeuni l'incident d'Ohod : P181 les musulmans étaient vainqueurs, mais ils s'arrêtèrent pour piller. D'autres enfin insinuent que de nouveaux convertis avaient pris rang dans l'armée, mais qu'ils s'enfuirent. On est ici bien loin des anciennes coutumes des guerriers d'Arabie : seul le porte-étendard des Hawâzin provoqua en combat singulier un guerrier musulman [dlxxxvii].

Le Prophète rallie autour de lui quelques fidèles dans un coin de rocher ; puis, monté sur sa mule blanche, il s'avance précédé d'un fils d'al-'Abbâs qui est doué d'une voix retentissante et qui crie : « Je suis le Prophète le Véridique. Je suis le fils de 'Abd al-Muttalib. A moi les Ançâr ! A moi les compagnons de l'arbre (d'al-Hudaïbiya). » Des voix nombreuses répondent : « Nous voici à toi ! » *Labbaïka* [dlxxxviii].

Le Prophète répète le geste magique qui, à Badr, a semé la panique parmi les ennemis. Il lance sur les Hawâzin une poignée de poussière. Ce sont des cailloux qui atteignent tous leur but ; ou bien des criquets noirs qui descendent du ciel ; ou bien des fourmis qui, en nombre infini, envahissent le sol. Des observateurs plus perspicaces voient quinze mille anges, avec leurs turbans rouges, qui leur retombent sur les épaules. La tradition chî'ite veut que 'Alî ait tué le porte-étendard des Hawâzin, ce qui a causé leur déroute [dlxxxix]. Dans le désordre du combat, des vengeances personnelles se sont assouvies.

La déroute des Hawâzin paraît avoir été ralentie par la tenue des Banû Malik, arrêtés dans une gorge. Il y eut soixante-dix morts, nombre conventionnel, ce qui est vraiment peu pour vingt mille combattants ; et selon la tradition, vingt d'entre eux ont été tués par le même musulman ; le Prophète lui en confère les dépouilles, avant tout partage, ce qui va constituer un précédent et une règle de droit.

Soumission des Hawâzin. — Les vaincus vont se réfugier à at-Tâïf, à al-Autâs ou à Nakhla. Les Hawâzin ont tout perdu, femmes, enfants, troupeaux ; Mohammed, par sentiment et par habileté, n'abusera pas de sa victoire et comptera sur la conversion ou la soumission des vaincus. Les annalistes racontent tout de suite un joli incident. Mohammed envoie des hommes enlever un individu des Sa'd b. Bakr avec sa famille. En route, ils rudoient sa sœur, ach-Chaïba, P182 qui proteste en criant bien haut qu'elle est la sœur de lait du Prophète. Elle le répète devant lui, « Quelle marque en as-tu ? — Une morsure que tu m'as faite dans le dos comme je te portais sur ma hanche. » Et elle lui en montre la marque. Il la fait asseoir devant lui sur son manteau et lui propose de rester avec lui. Elle préfère retourner dans sa tribu et le Prophète lui donne deux esclaves [dxc].

Cependant il n'oublie pas son but qui est la conquête d'at-Tâïf. Il laisse le butin à la garde d'un de ses hommes, et il fait assembler les prisonniers, les femmes, les enfants et les troupeaux à al-Dji'râna. Le Coran n'a cité que deux noms de batailles : Badr et Hunaïn [dxci].

Dans une enceinte de beaux vergers, la cité d'at-Tâïf se dressait, pareille à une forteresse, dont les Thaqîf avaient su assurer les défenses. Mohammed ne possédait point les machines capables d'y ouvrir une brèche. Une tradition lui en attribue une, qui aurait été l'œuvre de l'inventeur du Khandaq, Salman le Persan. Suivant une autre, le Prophète, après la conquête de Mekke, aurait envoyé à Djurach, vers la frontière du Yémen, deux musulmans pour y apprendre à construire des tortues, des mangonneaux, et des béliers. Ils auraient mené une tortue jusqu'au mur de la ville à l'abri des traits ; mais les assiégés y mirent le feu [dxcii].

Mohammed chercha à intimider les Thaqîf en brûlant leurs palmeraies et ne fit que les confirmer dans leur résistance. Enfin la tradition sait qu'il eut un songe qui lui apprit que ce n'était point l'ordre d'Allah qu'il prît alors at-Tâïf. Il en fit part à 'Omar : « Alors, je vais faire sonner le départ ? — Mais oui ! » Il laissa Abû Sufyân maintenir le blocus. Onze musulmans avaient été tués pendant le siège [dxciii].

Sur la place où Mohammed faisait la Prière entre les tentes de ses deux femmes, Umm Habîba et Zaïnab, on bâtit un oratoire ; l'un des piliers du *mihrâb* résonnait sous les rayons du soleil.

Mohammed sait bien que beaucoup de ces gens qu'il traîne après lui railleront son échec. 'Uyaïna b. Hiçn, ce Fazârî des coups de main que l'on a vu déjà comblé par le Prophète, dit son admiration pour les Thaqîf. « Comment, lui dit-on, tu loues des polythéistes d'avoir résisté au Prophète, alors que tu étais venu pour l'aider à les combattre ? — Je P183 ne vous ai point suivis pour cela ; mais je croyais que Mohammed prendrait at-Tâïf et que j'y gagnerais une esclave dont je ferais ma concubine et qui, peut-être, me donnerait un fils, car ce sont de rudes gars que les Thaqîf [dxciv]. »

Mais le Prophète avait dans la main de quoi faire oublier à ses gens le siège inutile d'at-Tâïf ; il n'avait qu'à les ramener à al-Dji'râna et à leur partager le butin des Hawâzin, les femmes, les enfants, six mille chameaux, des moutons innombrables. Il y vit arriver bientôt dix-neuf

chefs des Hawâzin qui venaient annoncer la conversion générale de la tribu et demander la paix. A une éloquente supplique en prose et en vers d'un B. Bakr qui lui rappelait leur parenté par le lait, Mohammed répondit qu'il était prêt à rendre, sur sa part personnelle, aux Hawâzin, soit leurs familles, soit leurs biens. Après hésitation, ils réclamèrent leurs familles. Mohammed réunit alors les chefs des divers corps de son armée qui consentirent, eux aussi, à renoncer à leur part de captifs. Quelques vainqueurs s'étaient déjà munis, car la tradition cite plusieurs d'entre eux, le fameux 'Uyaïna par exemple, auxquels on eut peine à faire rendre les femmes qu'ils s'étaient adjugées [dxcv].

Cette habile générosité du Prophète a été attribuée par la tradition à un ordre divin qu'elle trouve dans plusieurs versets du Coran. Mais les guerriers en jugèrent autrement et craignirent d'être, en définitive, privés du riche butin sur lequel ils comptaient. L'historien les montre, poussant si bien le Prophète contre un arbre, en réclamant à grands cris le partage, que son manteau y reste accroché et qu'il doit le demander. « Il se dressa sur son chameau et lui arracha un poil qu'il tint entre deux doigts, en criant : « Hommes, je ne garderai rien de votre butin, pas même ce poil, sauf le quint, qui vous reviendra ensuite [dxcvi]. »

On a beau admettre la richesse des Hawâzin, on est perdu dans les chiffres des bêtes qui, selon la tradition, furent attribuées à chacun des hommes de la nombreuse armée musulmane ; cent chameaux à un fantassin ; le double à un cavalier ; et l'on voit le Prophète donner en outre cent chameaux à Abû Sufyân et à son fils Mu'âwiya, le futur calife ; et de larges cadeaux aux chefs des tribus [dxcvii].

Nous avons la liste de ceux qui reçurent cent chameaux, P184 ou cinquante, ou un troupeau de moutons, et qui ne furent pas tous satisfaits. 'Abbâs b. Mirdâs se plaignit de n'avoir reçu que « quelques misérables bêtes », et les chroniqueurs arabes prêtent une attention particulière à sa fureur, car elle s'exprime en des vers que les anthologies répètent et qui sont donc redoutables. Mohammed, excédé, s'écrie : « Coupez-lui la langue ! » formule qui, dans des circonstances différentes et adressée à un autre, eût été une invitation à une exécution sommaire : on l'interpréta comme une autorisation de satisfaire sa cupidité [dxcviii]. Suivant une autre évaluation plus vraisemblable, bien

qu'encore fort généreuse, chaque homme à pied revint à Médine avec quatre chameaux et quarante moutons.

Les Ançâr qui, comme on l'a vu, avaient pu craindre que Mohammed revînt habiter sa ville natale, sentaient leur doute renaître en le voyant si généreux en faveur des Quraïchites. Il les réunit dans un enclos, à l'écart des Réfugiés, leur rappela leur ancienne intimité, et leur redit sa volonté de rester parmi eux : « Ne vous estimez-vous point satisfaits que ces gens s'en aillent avec des chameaux et des moutons, tandis que vous, vous rentrez dans vos demeures avec l'Envoyé d'Allah ? Seigneur, garde en ta miséricorde les Ançâr, les fils des Ançâr et les fils de leurs fils, et qu'au Jour du Jugement ils se retrouvent avec moi autour de mon bassin. » Les Ançâr pleurèrent ; « et leurs larmes coulaient sur leurs barbes ».

Selon la tradition, Mohammed aurait accompli une '*umra*, à al-Dji'râna en *dhû'l-hidjdja*, comme à al-Hudaïbiya et en 629 ; on ne s'aperçut pas de son absence. Il ne paraît pas avoir pensé à prendre la direction du pèlerinage, où les musulmans auraient été mêlés à des idolâtres. Il laissa à Mekke un remplaçant, un khalîfa, auquel il adjoignit le pieux Mo'adh avec mission d'enseigner aux Quraïchites le Coran et la pratique rituelle islamisée. On rapporte que ce fut cependant un musulman, 'Attâb, qui eut l'honneur de mener le « flot », la procession des pèlerins s'écoulant de 'Arafa à Muzdalifa [dxcix].

Soumission d'at-Tâïf. — Mohammed laissait les B. Thaqîf d'at-Tâïf et leurs alliés insoumis en butte aux attaques harcelantes d'un groupe de ralliés de diverses tribus, qu'il avait mis sous le commandement d'un Thaqîfite, Mâlik b. 'Auf : P185 celui-ci s'était converti, sur la promesse que le Prophète lui rendrait sa famille et cent chameaux. Un autre converti qui voulut prêcher l'Islam à ses concitoyens fut assassiné par eux. Enfin une députation de Thaqîf vint à Médine négocier : non sans méfiance, ils ne mangeaient que des mets qu'avait avalés sans dommage leur répondant Médinois. Ils voulaient être dispensés de la Prière ; ils réclamaient pour leur idole un délai de trois ans, durant lequel son sanctuaire serait respecté. Le Prophète refusa et les Thaqîfites se soumirent. Le trésor de l'idole servit à payer les dettes du chef converti [dc].

Les derniers idolâtres, parmi les Hawâzin, se convertirent en 631, parmi les incidents merveilleux par quoi Allah sait frapper les rebelles [dci].

Retour à la Table des matières

B. L'ANNEE 631

Le Pèlerinage. — Le pèlerinage de 'Arafa-Muzdalifa était la grande cérémonie des Arabes du Hedjaz et particulièrement des Quraïchites. Mohammed l'avait accompli avant la révélation, et il est probable que lui et ses fidèles continuèrent d'y assister en tournant secrètement leur intention pieuse vers Allah. Après l'Hégire ce ne purent être que des musulmans isolés qui y prirent part, en cachant leur croyance : maître de Mekke et de la plus grande partie du Hedjaz, le Prophète devait rendre à Allah l'hommage des cérémonies qui étaient célébrées durant les jours du *hadjdj*. Mais il était vraisemblable que de nombreux pèlerins seraient encore incroyants, et Mohammed crut sage de n'y point mener en personne la caravane des musulmans. Il désigna son ami le plus fidèle, Abû Bakr, pour le remplacer à la tête des trois cents pèlerins croyants. La révélation apprit à Mohammed qu'il fallait proclamer au cours du *hadjdj* l'interdiction pour les incroyants d'y assister dorénavant. Abû Bakr était déjà parvenu à l'arbre sacré d'Abû Hulaïfa quand il reçut la nouvelle que 'Alî serait chargé de transmettre aux pèlerins l'ordre d'Allah. Comme il manifestait son émotion, Mohammed lui fit expliquer qu'il était nécessaire que cette prescription capitale fût prononcée par un autre lui-même, par un membre de sa famille, et Abû Bakr P186 s'inclina. Il faut voir dans cet incident un nouvel exemple de la lutte entre 'Alî et 'Aïcha, dont la tradition chî'ite a si bien développé l'histoire. Quand 'Alî rejoignit Abû Bakr au campement qu'il avait établi l'un des premiers à 'Arafa, celui-ci lui dit : « Es-tu dirigeant ou dirigé ? — Dirigé », s'écria 'Alî. En fait chacun d'eux avait son rôle à jouer : Abû Bakr dirigea les évolutions du groupe des pèlerins de Médine, et il prononça, avant la *talbiya*, un sermon *khutba*, où il rappela aux pèlerins leurs devoirs envers Allah unique. 'Alî prit la parole à Minâ au moment de la lapidation de la pente *djamrat al-'aqaba* [dcii]. Il récita trente ou quarante versets de la

sourate 9, puis il y ajouta les prescriptions divines extra-coraniques que le Prophète l'avait chargé de proclamer : nul mécréant n'entrera au Paradis ; aucun « associateur » ne pourra assister au pèlerinage de l'année suivante ; nul d'entre eux ne pourra désormais accomplir nu les tournées de la Ka'ba ; il faut combattre les polythéistes mais un délai est accordé à ceux qui ont conclu un pacte avec le Prophète et y sont restés fidèles [dciii]. L'interdiction de la nudité dans les tournées de la Ka'ba indique la persistance de cette coutume préislamique. L'exclusion des mécréants au *hadjdj* prépare la présence du Prophète au pèlerinage de 632.

Les annalistes qui, d'ordinaire, rapportent volontiers les menus incidents qui se produisent au cours du *hadjdj* sont très sobres de détails sur celui de 631. Il est pourtant évident que le mélange intime de pèlerins musulmans et incroyants dans l'accomplissement des cérémonies traditionnelles de la *djâhiliya*, adaptées à l'adoration d'Allah, n'a pu manquer de produire quelques heurts, qu'il eût été instructif de connaître. Le *hadjdj* de 631 fut un pèlerinage de transition et, semble-t-il, de réciproque tolérance, bien que la récitation de la sourate *9* fût une attaque violente contre les incroyants.

La « Mosquée du Mal ». — N'ayant plus d'ennemis dangereux au Hedjaz, Mohammed reprit son dessein de pousser la propagande musulmane et la conquête vers le Nord. Or il se mêle à la campagne entreprise un incident obscur mais grave, dont il convient de parler d'abord : celui de la P187 « mosquée du Mal, ou de la Nuisance » *masdjid ad-dirâr*.

Mohammed arrête la première étape de son expédition de Tabûk à Awwân : il y est rejoint par des gens qui lui racontent qu'ils ont construit une mosquée à quelque distance de Médine pour éviter aux croyants des alentours de se déplacer quand ils sont malades ou sous la pluie de l'hiver ; ils demandent au Prophète de venir la sanctifier en y dirigeant la Prière. Il répond qu'il est en campagne et ne peut s'attarder : il ira prier avec eux à son retour. Il faut supposer que le Prophète n'y voit aucun mal ; mais aussitôt la révélation se charge de lui apprendre la vérité. Un certain Abû 'Âmir, faux croyant et ascète, hérétique, s'est séparé du Prophète : il est dans l'armée qui monte à

Tabûk : il a donné ordre à ses acolytes de construire une mosquée et d'y réunir des armes ; il a lié parti avec les Byzantins et il reviendra avec des troupes grecques ; alors il dirigera la prière dans sa mosquée et sera le maître. La tradition sait qui est Abû 'Âmir : il commandait l'avant-garde des Quraïchites à Ohod ou bien au Fossé. Il combattit Mohammed jusqu'au combat de Hunaïn. Il avait en 633 deux compagnons, qui restèrent dans l'armée musulmane et se soumirent au Prophète. Lui-même devait s'enfuir chez les Byzantins et mourir chrétien à la cour d'Héraclius en 632 ou à Qinnasrîn [dciv]. Quant à la mosquée, les constructeurs en sont douze, ce qui peut faire penser aux douze Apôtres, puisqu'il s'agit d'un personnage à prétention religieuse : on donne leurs noms, qui paraissent être de Yathrib [dcv]. Le Coran parle de « ceux qui ont pris pour oratoire nuisance, incroyance, scission entre les croyants, embuscade pour qui a combattu jusqu'ici Allah et son Envoyé. Ils jurent qu'ils ne veulent que le Bien. Allah témoigne que ce sont des menteurs ». Et le Coran oppose la bonne mosquée à la mauvaise : « Ne t'y tiens jamais debout (pour la Prière) : une mosquée qui a été fondée dès le premier jour sur la crainte divine *taqwâ* est plus digne que l'on s'y tienne debout. Là sont des hommes qui aiment à se purifier, et Allah aime ceux qui se purifient [dcvi]. »

Ces indications sont vagues et l'on ne sait trop où situer la « Mosquée du Mal » [dcvii]. Certaines données, elles-mêmes confuses, de l'histoire précédemment étudiée, de la mosquée P188 de Qobâ font craindre entre les deux affaires quelque contamination [dcviii]. Une tradition situe à Qobâ le mécréant, *fâsiq* (terme cher, plus tard, aux mu'tazilites), et la mosquée qui est son œuvre. Le Prophète ordonne de la démolir et d'en brûler les débris [dcix]. Sans doute avons-nous là un épisode de la sourde opposition des « indécis » de 'Abdallâh b. Ubayy à l'autorité de Mohammed, et un prélude à l'apparition des trois « faux prophètes » dont il sera tout à l'heure parlé. Plus généralement l'épisode atteste de façon certaine autant que vague l'existence d'une hostilité dans certains milieux.

L'expédition vers le Nord. — Les divergences que révèle l'affaire de la « Mosquée du mal » n'empêchaient point Mohammed de préparer la guerre sainte ; il annonçait qu'Héraclius rassemblait à Émèse (Homs) une grande armée pour envahir l'Arabie. Les Bédouins, dès

longtemps rompus aux razzias, étaient tout prêts à le suivre, et à aller gagner la récompense de la vie future, de la gloire et du butin. Par contre les Croyants citadins ne montrent point pour l'expédition l'enthousiasme que Mohammed espérait d'eux. C'était la fin d'un été qui avait été brûlant ; l'automne faisait espérer les fruits mûrs et l'ombre largement étendue sur les vergers. Abû Haïtham était allé dans son jardin avec l'une de ses femmes qui était fort belle et qui lui avait préparé, dans un bosquet auprès d'une source, un excellent repas. « Ils disent : ne vous élancez pas dans la chaleur ! — Dis-leur : la fournaise de la géhenne est plus forte encore [dcx] ! »

Le Coran répète que les musulmans doivent participer à cette guerre sainte « de leurs biens ou de leurs personnes », et ce sera une règle du futur Empire musulman. Il convient d'excuser ceux qui ont de bonnes raisons de rester à Médine et qui contribuent de leur bien. 'Othmân, le futur calife, donne des chameaux et une somme considérable. Abû Bakr dépense le reste de sa fortune pour l'armement des pauvres. Des gens sans ressources viennent expliquer avec des larmes leur abstention [dcxi]. Un pauvre homme offre un chameau efflanqué, de ceux auxquels on fait tourner les roues d'irrigation, et un sac de dattes. D'autres s'excusent, comme ils peuvent : celui-là supplie le Prophète de le libérer des tentations [P189] que lui causeraient les femmes syriennes et auxquelles il sent qu'il ne résisterait point [dcxii].

« S'ils voulaient vraiment partir, ils feraient leurs préparatifs ; mais Allah ne veut point leur départ et les retient (par leur lâcheté). — On dit : restez assis, parmi ceux qui sont assis. — S'ils sortaient avec vous, ils ne feraient que causer du trouble. Ils accroîtraient vos difficultés en mettant entre vous la discorde. » D'autres versets de la sourate 9 insistent sur la confiance entière qui a assemblé jusque-là « les Émigrés, les Ançâr, ceux qui l'ont suivi à l'heure de la peine ». D'ailleurs, le Prophète ne pourrait accepter l'aide de gens qui ne sont pas croyants [dcxiii].

Mohammed confia la garde de la ville à un lieutenant et celle de sa famille à 'Alî, qui en fut froissé : le Prophète lui dit qu'il agissait envers lui comme Moïse envers Hârûn, ce qui était un rapprochement assez inquiétant [dcxiv].

Le rassemblement de l'armée se fit à al-Djurf ; les femmes et les enfants accompagnèrent les guerriers jusqu'à un passage qui en prit le nom de défilé de l'adieu. L'armée de 'Abdallâh b. Ubayy, disent les traditions, campait un peu au-dessous de celle de Mohammed et toutes deux étaient de même importance. On apprend ainsi que Mohammed laissait à Ibn Ubayy en 631 une autorité si large qu'il commandait une partie de l'armée. Mais, comme à Ohod, le chef des Khazradj rentra à Médine avec une partie de ses gens, et la tradition rapporte le fait aux intrigues des gens de la mosquée de nuisance [dcxv].

Les premières étapes de la campagne furent pénibles : on souffrait de la soif, et le Prophète interdit qu'on s'abreuvât au puits d'al-Hidjr, sur la terre maudite des Thamoud [dcxvi]. Il y garda la tête voilée et interdit que l'on sortît seul du camp ; un homme qui s'y hasarda fut retrouvé étranglé ; mais le Prophète le guérit. Un autre est enlevé par une trombe de vent, qui l'emporte jusque dans la montagne des Tayy, qui le ramènent à Médine. — Nous apprenons que sur la route entre Médine et Tabûk, il y eut dix-sept étapes où le Prophète célébra la Prière [dcxvii]. Et la marche de l'armée fut semée de petits miracles. Mohammed fait couler en abondance des sources taries. Sa chamelle est égarée : « Ne se prétend-il pas prophète, dit un Hésitant ? Il nous apprend les P190 nouvelles du ciel, mais il ne sait pas où est sa chamelle ! » Le Prophète indique le vallon où sa longe est restée accrochée à un arbre, et le mal-pensant est confondu. — Une de ses invocations fait lever à l'horizon un nuage lourd de pluie bienfaisante [dcxviii].

On arrive enfin à la dernière étape, avant la frontière syro-byzantine, à Tabûk, qui devint ensuite un point d'arrêt sur la route du pèlerinage et enfin une station du chemin de fer de Damas à Médine. La population composée d'Arabes de Lakhm, de Djudhâm, de 'Amila et de Grecs s'était enfuie, laissant quelques approvisionnements, sans doute, aux dix mille hommes que Mohammed avait entraînés jusque-là ; après dix jours de repos, il ramena l'armée à Médine.

Les résultats de cette grande expédition pacifique n'en étaient pas moins fort importants : l'effet de prestige était certain. Ce furent les populations sédentaires du nord, Dûmat al-Djandal, 'Aïla, Taïmâ, qui d'elles-mêmes s'inquiétèrent de la conversion des Bédouins et envoyèrent des missions à Médine. Il y vint deux évêques, avec leur croix d'or et leurs vêtements de brocart (?) ; Ukaïdir de Dûmat al-

Djandal et Yohanna b. Rûba de ‘Aïla qui logèrent tous deux chez Bilâl. Ils obtinrent maintien de leur culte, moyennant un tribut et l’engagement de veiller à la sécurité des voyages par terre et par mer avec le Yémen. D’autres, des gens de Harba et de Hadrûh, vinrent s’engager à payer le tribut *djizya*, nom technique de la redevance que Juifs et Chrétiens payèrent désormais en échange de leur sécurité.

Dans une autre tradition, Ukaïdir est un guerrier. « Tu trouveras, avait dit le Prophète à Khâlid, le chef Ukaïdir chassant l’onagre. » En approchant, sous la nuit éclairée de la lune, du château où le chef prend le frais avec sa femme sur la terrasse, la bande voit des onagres qui cognent de leurs têtes à la lourde porte de bois. Le chef prend son arc et son épieu, part en chasse et tombe entre les mains de Khâlid qui le capture et tue son frère. Khâlid rapporte au Prophète une simarre *qoba* de brocart lamé d’or que l’on vint palper et admirer dans sa tente [dcxix].

Le Coran annonce qu’Allah sera pitoyable aux trois hommes qui sont restés en arrière, et la tradition cite des noms [dcxx]. Ce sont deux combattants de Badr et un jeune P191 homme, Ka‘b b. Mâlik, qui, comme Abû Haïtham, ne se pressa point, après l’été brûlant, de renoncer à l’ombre délicieuse des vergers ; il tarde à faire ses préparatifs et l’armée se met en marche ; il ne va pas se mêler aux traînards il reste chez lui. Le Prophète a pitié de cet homme qui à al-Hudaïbiya a prêté serment sous l’arbre ; mais il faut faire un exemple : il interdit de parler aux trois réfractaires pendant cinquante jours. Les deux Bédouins pleurent toute la journée. Ka‘b réagit, prend part à la prière dans la mosquée, se promène dans les *souqs*, cherche à lier conversation ; on détourne le regard, on ne lui répond pas. Un Araméen de Syrie l’accoste dans le *souq* et lui remet une lettre du prince de Ghassân, qui le plaint de l’injustice dont il est victime et lui offre l’hospitalité. Ka‘b brûle la lettre au feu de sa marmite. Le quarantième jour le Prophète ordonne aux trois hommes de se séparer de leurs femmes, sans les répudier : l’une d’elles demande à rester auprès de son mari qui a besoin de soins, vieux et pas dangereux. Enfin dix jours après, une voix tombe du mont Abû Qubaïs (?) et annonce la suppression de l’interdit. Ka‘b exprime au Prophète son intention de donner ses biens à Allah et à son Envoyé : celui-ci le détourne de son projet, au moins en ce qui concerne sa part du butin de Khaïbar [dcxxi].

Il semble que ce soit au retour de Tabûk que Mohammed déclara territoire sacré *haram*, à la mode préislamique, un espace autour de la ville de Médine, jusqu'au vallon d'al-'Aqîq.

Retour à la Table des matières

C. LA SOUMISSION DES TRIBUS

L'exposé des faits qui précède nous a montré des tribus du Hedjaz puis des groupements plus lointains, entrant peu à peu dans l'obédience du Prophète. Assurément celui-ci n'a point, pour obtenir ces soumissions, agi selon un plan préconçu d'opérations diplomatiques ou militaires, mais au gré des circonstances, des intérêts de la communauté musulmane et des espérances de succès. Il y a donc quelque artifice à grouper ici les indications des sources relatives à cette œuvre de progressive et frêle encore unification de l'Arabie ; cette œuvre n'en est pas moins l'une des principales réalisations P192 de Mohammed, ce qui justifie de lui consacrer un chapitre particulier.

Dès le début de son activité à Médine, Mohammed s'était préoccupé d'assurer à ses adeptes et de fermer aux Quraïchites la route des caravanes le long de la mer jusqu'à Yanbu', mais ce n'est qu'après l'échec d'Abû Sufyân qu'il a senti combien s'élargissaient ses possibilités de domination. C'est probablement vers les années 627 à 629 qu'il faut placer les sondages opérés par lui vers le nord et l'ouest pour la propagation de l'Islam. L'expédition de Khaïbar en 628 poursuit peut-être les Juifs qui s'y sont réfugiés, mais avant tout elle assure sa mainmise sur la route des oasis menant du Hedjaz à l'Iraq. Si la soumission de Mekke en 630 n'est point suivie de celle d'at-Tâïf, la victoire de Hunaïn lui procure l'obéissance des Hawâzin, des Ghatafân, et des Sulaïm. Il peut dès lors entreprendre la conquête de l'Arabie entière. Celle-ci cependant reste de surface, et trois régions repoussent l'Islam et son prophète, non point pour retourner, il est vrai, à leurs anciens dieux, mais pour suivre des prophètes locaux : le particularisme religieux n'a pas aujourd'hui encore disparu de toute l'Arabie.

Modalités de la soumission. — La tradition a conservé ou composé le texte des instructions que les agents de Mohammed transmettaient aux chefs des tribus pour leur enseigner ce qu'il réclamait d'eux. Ceux-ci déléguaient alors à Médine des représentants qui venaient déclarer leur conversion ou leur soumission. La tradition a conservé leurs noms : « Je suis le fils de Hassân b. Hârith, disait l'un d'eux ; mon père fut l'ambassadeur de tous les Banû Bakr auprès du Prophète [dcxxii]. » Ils étaient reçus par Bilâl suivant un cérémonial fixé par le Prophète ; ils habitaient la maison des hôtes, celle de Ramla bint al-Hârith an-Nadjdjâriya, y étaient généreusement traités pendant dix jours, puis s'en retournaient avec des cadeaux [dcxxiii].

Le Coran a prescrit la guerre sainte, *djihâd*, contre les incroyants, qui subiront la mort ou l'esclavage. Mais elle doit être précédée d'un avertissement, d'une négociation, où le Prophète montre sa force pour triompher sans verser de sang. L'avertisseur est en même temps un convertisseur, qui s'efforce P193 d'amener les gens à faire les cinq prières et à payer l'aumône : « *Aslimû taslamû*, soumettez-vous à l'Islam, vous serez saufs », dit le terrible Khâlid b. al-Walîd, qui apparaît à la tête de ses cavaliers [dcxxiv].

Les accords de soumission comportaient le paiement d'un tribut ; les accords de conversion, avec l'observance des règles de l'Islam, le versement régulier, de l'aumône légale, *çadaqa-zakât* ; les uns et les autres, des garanties réciproques du respect des conventions. Celles-ci variaient suivant l'importance des tribus, la qualité de leur sol et leur richesse [dcxxv]. On en donnera quelques exemples lorsqu'on étudiera, à la fin de cet ouvrage, l'organisation du primitif « État » musulman. Chaque tribu soumise acceptait la destruction de son idole et de son sanctuaire. La tradition se plaît à rapporter les détails de ces exécutions. C'est le terrible Khâlid b. Walîd qui est envoyé détruire le lieu sacré d'al-'Ozzâ à Batn Nakhla, chez les Banû Chaïbân, une fraction des Sulaïm ; le prêtre de l'idole supplie celle-ci de montrer sa colère, et il en sort une femme noire nue que Khâlid tue ; puis il emporte les ornements qui paraient l'idole, et fait démolir le sanctuaire [dcxxvi]. D'autres idoles furent détruites par 'Amr b. al-Âç et par Sa'd b. Zaïd. La réaction des fidèles fut faible, mais les lieux sacrés conservèrent pour eux toute leur valeur ; on y construisit plus tard la mosquée, ou ce devint le sanctuaire d'un saint de l'Islam [dcxxvii].

La soumission a pu être facilitée ou retardée selon que les tribus avaient été ou non sous l'influence chrétienne byzantine (nord-ouest) ou iranienne ; mais il n'est pas toujours facile de préciser ces incidences.

Dans les actions entreprises contre les tribus insoumises, on a parfois peine à distinguer l'expédition militaire de la razzia, du banditisme médinois. Abû 'Ubaïda al-Aslamî a besoin d'une dot pour se marier : il prend prétexte de la disparition de chamelles laitières appartenant à Mohammed pour se mettre en campagne ; sur l'indication du Prophète il emmène quelques bons compagnons, s'approche d'un campement pendant la nuit, surprend au matin le chef qui est paisiblement à la recherche de son berger, et le tue. Sur le signal d'un *takbîr*, la bande se jette sur le groupe de tentes, P194 tue les hommes, rafle femmes et enfants, un troupeau de chameaux : al-Aslaniî a gagné sa dot [dcxxviii].

Les tribus du Nord. — Les tribus dont la soumission était la plus urgente appartenaient aux Qaïs-'Ilân, maîtres de la route des oasis du nord occupées par des Juifs sédentaires ; certains d'entre eux avaient participé à l'expédition d'Abû Sufyân en 627. C'étaient d'abord des Ghatafân, des Fazâra et des Murra. On les trouve vite soumis. Vers 631, un groupe de Fazâra convertis vint prier le Prophète de les sauver de la sécheresse ; il dirigea la prière pour la pluie, qui tomba six jours durant, et qu'il fallut une autre prière pour interrompre. Même faveur échut aux Murra [dcxxix]. Un peu plus loin venait la grande tribu des Tayy, dans l'actuel Djabal Chammâr, et autour de Taïmâ, oasis juive protégée par eux. En mai 630, 'Alî, au cours d'une razzia, avait, dit la tradition, enlevé deux sabres consacrés à l'idole des Tayy, Fals, et ramené entre autres prisonniers la fille du chef, Hâtim, célébré par les poètes arabes pour sa générosité. Elle eut un entretien avec le Prophète, qui la libéra, et elle alla rejoindre en Syrie son frère 'Adî, qui était chrétien ; elle lui conseilla de se soumettre à Mohammed, qui lui fit bon accueil, et il devint un utile propagandiste de l'Islam [dcxxx]. L'année suivante un sayyîd des Tayy, Zaïd al-Khaïl (accroissement des chevaux), amène à Médine un groupe de ses gens, qui se convertissent, et Mohammed le nomme Zaïd al-Khaïr (accroissement du bien), et lui fait une concession de terre, suivant un acte authentique

où la tradition voit le modèle de ces *waqfs* et *hubus* qui joueront un si grand rôle au cours de toute l'histoire musulmane. Le Prophète prédit cependant à Zaïd, frappé par la fièvre de Médine, qu'il ne retournera dans sa tribu que pour y mourir ; et sa femme brûle le papyrus qui établissait la donation [dcxxxi].

Au-delà des Tayy venaient les Tamîm du Nadjd et de ses environs. En 630 ils envoyèrent à Médine une ambassade qui négocia leur conversion ou du moins leur soumission et l'acceptation d'un '*âmil*, qui leur enseignerait l'Islam et recueillerait la *çadaqa*. Peu après Mohammed accueillait un certain nombre de Tamîm dans l'armée qu'il conduisait à la conquête de Mekke, à la victoire de Hunaïn, et à l'attaque P195 d'at-Tâïf ; il leur attribua, on l'a vu, sur le butin des Hawâzin une part qui excita des jalousies. En avril 630 le Prophète noua l'étendard à 'Uyaïna b. Habs, qui avec une cinquantaine de Tamîm attaqua une fraction des Banû Anbâr, peut-être pour venger l'assassinat d'un percepteur de *çadaqa*. Il ramena des captifs et Mohammed fit don de l'un d'eux à 'Âïcha, qui l'affranchit ; car si l'on peut réduire un Arabe captif en servitude, il vaut mieux le libérer, et Mohammed tenait les Tamîm en particulière estime [dcxxxii].

Les auteurs arabes se plaisent à raconter la lutte de gloire poétique, *mufâkhara*, qui se livra à Mekke vers cette époque entre deux poètes bédouins, un Fazârî et un Tamîm, d'une part, et des musulmans d'autre part. Les Bédouins s'avouèrent vaincus, mais Mohammed leur fit des cadeaux, qui suscitèrent encore des jalousies [dcxxxiii].

A la mort du Prophète, les Tamîm devaient apostasier pour suivre la prophétesse Sadjdja, et plus tard encore devenir khâridjites, témoignant donc d'une indiscipline permanente.

Voisins et ennemis des Tamîm jusqu'aux confins de l'Iraq, teintés de christianisme par leur fréquentation de populations de ce pays, les Banû Bakr b. Wâ'il se convertirent aisément à l'Islam ; un '*âmil* récolta leur tribut et celui de leurs alliés 'Abd al-Qaïs [dcxxxiv].

La même poussée vers le Nadjd et le Yemâma mit Mohammed en contact avec une fraction de ce qui avait été la grande tribu des Kinda. En 631, un groupe de ceux-ci vint se convertir à Médine ; le chef, al-

Ach‘ath et ses compagnons, avaient « de la soie au cou, des robes de soie noire ornées de brocart d’or, et ils étaient artistement peignés ». Mohammed leur fit honte de ce luxe. La tribu se convertit bientôt tout entière [dcxxxv].

Toute une série d’autres conversions se produisirent encore vers la même époque sur les routes du nord et du Nedjd. Une ambassade vint en 631 déclarer la conversion des ‘Udhra, contre lesquels ‘Amr b. al-‘Âç avait conduit une expédition vers 626 ou 627 [dcxxxvi]. En 628, un chef des Banû Hanîfa, capturé au retour d’une ‘*umra* à Mekke, où il avait crié des menaces à l’adresse de Mohammed, bien traité par celui-ci, se convertit, entraînant sa tribu à suivre son P196 exemple ; un autre groupe, en 631, fit de même, au sein duquel se trouvait Maslama b. Habîb dit Musaïlima, le « faux » prophète [dcxxxvii]. Les Muhârib, tenus en respect par une série de petites razzias, se convertissent en 632 [dcxxxviii]. Les Banû Sa‘d b. Bakr, protecteurs de l’oasis de Fadak, sont razziés en 627 par ‘Alî qui rapporte un butin de légende ; bientôt, sous l’impulsion de leur chef Dimâm, ils se convertissent ; il construit une mosquée et fait l’appel à la prière [dcxxxix]. Chez les Asad, Abû Salâma en 625 après Ohod avait mené aussi une razzia profitable, qui incita leur chef à venir négocier : le Prophète fit amener une chamelle, dont il caressa le ventre, et qui procura aussitôt abondance de lait pour le chef et ses compagnons ; ils se convertirent. Les Achdja‘ se convertirent après le Fossé, où ils avaient encore suivi les Quraïchites.

Les Qudâ‘a avaient des accords avec les Quraïchites. Cependant un de leurs chefs se convertit et installa son groupe dans la *harra* d’ar-Radjla [dcxl]. L’expédition décisive contre les Qudâ‘a fut envoyée en 629 avec Abû ‘Ubaïda, Abû Bakr et ‘Omar, sous le commandement de ‘Amr b. al-‘Âc, dont la grand-mère était une Qudâ‘a : cette parenté lui permit de réunir aussitôt un groupe de convertis et c’est lui qui dirigea la prière [dcxli]. — Contre les Djudhâm, qui avaient tué et dépouillé un compagnon de Mohammed revenant d’une mission en Syrie, celui-ci envoya une expédition dirigée par Zaïd b. Hâritha, qui rapporta un riche butin, et le chef vint à Médine affirmer sa conversion ; il s’en faudra de peu cependant qu’après la mort de Mohammed il combatte Abû Bakr [dcxlii]. Les Djuhaïna, avec lesquels Mohammed avait amorcé des négociations peut-être dès 624, se convertirent à la suite de l’expédition musulmane connue sous le nom de *khabat*, au cours de laquelle la disette à Médine avait été telle qu’il avait fallu se nourrir

de feuilles et de la chair d'un poisson mort échoué sur le rivage de la mer Rouge (d'où l'interdiction des chairs mortes dans le Coran) [dcxliii].

Les tribus du Sud. — Dès 625 l'affaire de Bi'r Ma'ûna avait montré le désir du Prophète d'atteindre les grandes tribus du Hedjaz central, les Sulaïm, Hilâl, Bakr b. Ca'ça'. En 627 P197 Zaïd b. Hâritha avait mené de ce côté une razzia fructueuse [dcxliv]. En 629 une troupe envoyée sur un campement de Sulaïm fut accueillie à coups de flèches ; néanmoins, il y eut désormais des îlots de musulmans dans la tribu [dcxlv]. Un chef, Qaïs b. Nusaïba, déclara, en faisant profession de foi d'Islam, que lui, qui connaissait les traditions des Grecs, les légendes des Perses et les poésies des Arabes n'avait jamais rien entendu de comparable aux paroles de Mohammed [dcxlvi]. Un corps important de Sulaïm vint à Qudaïd en 630 se joindre à l'armée musulmane pour la marche contre Mekke ; un de ses membres, prêtre de l'idole Suwâ' à Ruhât, l'avait brisée après avoir vu deux renards uriner sur elle [dcxlvii]. Des Sulaïm firent partie de l'armée musulmane à Hunaïn. Je ne sais ce qu'il faut penser de la concession d'un terrain qui leur aurait été faite près d'aç-Çafâ pour y construire une mosquée [dcxlviii].

Les relations de Mohammed avec les Khuzâ'a ont été déjà notées ; il avait razzié en 6z6 et 627 plusieurs de leurs fractions, en particulier les Banû Muçtaliq. En 628 on les trouve avec lui à al-Hudaïbiya ; ils sont désormais dans l'orbite musulmane, en opposition avec les Banû Bakr [dcxlix]. — De même, après la campagne d'Ohod, une partie des Hudhaïl, les Lihyân, assemblés à Nakhla, se dirigèrent vers Médine et se soumirent [dcl].

Les relations avec les Kinâna, parents et alliés des Quraïchites, sont peu claires. Avant Hunaïn, Khâlid b. Walîd avait conduit contre eux une razzia, comprenant trois cent cinquante Émigrés et Ançâr, à travers le pays Sarât ; mais Mohammed, estimant l'opération fâcheuse, s'était déclaré prêt à payer le prix du sang pour les tués et une indemnité aux gens pillés ; il y envoya 'Alî, qui n'eut qu'à paraître, dit l'annaliste, pour tout pacifier. A la veille de l'expédition de Tabûk, un chef des Kinâna vint à Médine et se convertit ; mal accueilli à son retour par sa tribu, il vint se joindre à la campagne de Khâlid b. Walîd.

Mais peu après un ambassadeur des Kinâna vint déclarer la conversion de la tribu [dcli].

Mohammed avait compté naguère sur la conversion des Juifs de Yathrib ; il espéra de même celle des Chrétiens du Nedjrân. Il leur dépêcha donc un envoyé qui rapporta une lettre de l'évêque, protestant, dit-on, de sa foi en la religion P198 d'Abraham, Ismaël, Isaac et Jacob. Peu après une ambassade *wafd* de quatorze chrétiens arriva à Médine ; elle comprenait les trois principaux chefs du Nedjrân : leur '*âqib*, dont ils recevaient conseil, jugement et direction ; leur évêque, Abu'l-Hârith, « le prêtre de leurs idoles » ; et leur *sayyid*, qui dirigeait leurs déplacements. Ils allèrent à la mosquée, où ils prièrent tournés vers l'Orient ; Mohammed recommanda de les laisser faire ; il blâma seulement le luxe de leurs habits, et ils en revêtirent de plus modestes. Dans la rue, il leur rendait leur salut ; des entretiens se nouèrent ; ils acceptèrent de payer un gros tribut, en conservant églises et culte. Mais, après un court séjour à Nedjrân, le '*âqib* et le *sayyid* revinrent à Médine déclarer leur conversion, et furent logés dans la maison des hôtes d'Abû Ayyûb al-Ançârî [dclii].

Vers le sud également Mohammed avait dès les premiers temps de son séjour à Médine cherché à soumettre des fragments de tribus diverses groupées autour de l'idole Yaghûth. Mais ce ne fut qu'en 631 que les B. Hârith se convertirent, à la vue de quatre cents guerriers de Khâlid. Mohammed fut étonné de l'aspect de leurs envoyés, « noirs comme les gens de l'Inde ». Selon la tradition il fixa leur *zakât* à dix onces pour chaque homme, et douze sur les chefs. L'accord n'est que de quatre mois antérieur à la mort du Prophète [dcliii]. Les Murâd, touchés d'influences perses, se convertirent aisément à l'exemple de leur chef, 'Amr b. Ma'dîkarib, qui d'ailleurs devait apostasier à la mort de Mohammed ; celui-ci leur avait envoyé un '*âmil* pour récolter la *zakât*. Les Banû 'Amr b. Ca'ça' se convertirent de même en 630 ou 631 après des razzias médinoises [dcliv].

L'extrême-sud montagneux, Yémen et Hadramaut, resta extérieur à l'action du Prophète. Mais il fut en rapports, on l'a vu, avec des groupes issus de tribus du sud et répandus dans d'autres régions. Des Azd du pays Sarât, par exemple, envoyèrent leur chef Murâd à Médine proclamer leur conversion, et Mohammed lui confirma son rang d'*amîr* [dclv] ; d'autres groupes non convertis du moins se soumirent et

payèrent tribut [dclvi]. Des Badjîla, au sud d'at-Tâïf, se convertirent à la suite de la conquête de Mekke ; en décembre 631 leur chef fut chargé par Mohammed de propager l'Islam ; P199 ses qualités magiques lui apprirent, rapporte-t-on, la mort du Prophète à l'heure même où elle eut lieu [dclvii]. Les Hamdân, au sud-est de Nedjrân, affaiblis par les Murâd qui vers 624 leur avaient enlevé leur idole Yaghûth, et impressionnés par la prise de Mekke, envoyèrent deux des leurs, le « roi d'Himyar » et le *qaïl* de Ru'aïn, l'un Hamdân, l'autre Ma'âfir, à Médine ; Mohammed les renvoya avec des cadeaux et un règlement pour le paiement de la *zakât* ou d'un tribut, selon leur situation religieuse [dclviii]. — Un roi de Hadramaut vint, dit l'annaliste, montrer toute l'insolence de la *djâhiliya*, mais se convertit [dclix]. On pourrait en dire autant du 'Omân, dont une tribu se convertit en 630 derrière son chef et reçut un '*âmil*, collecteur de la *zakât* [dclx]. Il paraît que le Prophète s'intéressait spécialement à la conversion des tribus du sud, et l'annaliste donne les noms de collecteurs à Çan'a, au Hadramaut, chez les Tayy, les Asad, les Hanzala, les Banû Sa'd, à Nedjrân et au Bahraïn [dclxi]661).

Vers l'unité arabe. — Dans quelques cas, semble-t-il, le Prophète réalisa des déplacements de tribus, en donnant des terres au Hedjaz à des groupes particulièrement fidèles, afin de les avoir sous la main pour les expéditions guerrières. On cite des Bakr b. Wâ'il, des Banû 'Abs, des Muzaïna [dclxii]. Ce sont là préparatifs de guerre sainte, et ces hommes rompus à la razzia auront aisément la victoire, sous les successeurs de Mohammed, sur d'autres populations divisées et affaiblies, car tous auront la certitude de trouver dans la mort un bonheur éternel et ici-bas la gloire et la fortune.

Cette force latente des tribus ne s'était jamais réalisée en une coalition contre Mohammed ; les Quraïchites eux-mêmes n'avaient réuni que quelques alliés pour leurs expéditions contre Médine. Les tribus étaient trop divisées ; trop absorbées par leurs querelles pour la possession d'une idole, d'un terrain de parcours, la libre circulation des caravanes sur les meilleures routes. Elles s'assemblèrent sous l'autorité du maître de Médine, puis sous celle des Califes, non sans mouvements séparatistes. A la persistance du tempérament et des objets de conflits matériels s'opposaient les avantages matériels de

l'union, le principe religieux nouveau de rassemblement, une solidarité peu à peu P200 renforcée par la communauté de lutte et de victoire sur les adversaires de la communion nouvelle. Mais il va de soi que quelques années, parfois quelques mois, n'avaient pu encore, lorsque mourut le Prophète, faire de tout cela autre chose qu'une orientation possible, et fragile encore.

Retour à la Table des matières

D. PELERINAGE D'ADIEU ET MORT DE MOHAMMED

Le Pèlerinage de 632. — En *dhû'l-hidjdja* 10 (632), Mohammed prit enfin la direction du pèlerinage, qu'il n'avait pas cru sage d'assumer l'année précédente. Il y conduisait une foule compacte de croyants. Ainsi se trouvait affirmé le triomphe définitif de l'Islam [dclxiii].

La tradition a conservé le texte de la *khutba* que le Prophète prit la force de prononcer au cours de son pèlerinage, bien qu'il se sentît atteint du mal qui allait l'emporter. Les juristes de l'Islam la considèrent comme la règle que tous les fidèles doivent observer ; il est donc vraisemblable qu'elle représente la loi du IXe siècle plus nettement que les usages du VIIe.

Les chroniqueurs racontent, chacun selon ses tendances, les incidents qui marquèrent la présence aux côtés du Prophète, de son épouse 'Âïcha, de sa fille Fâtima et de l'époux de celle-ci, 'Alî. La caravane des pèlerins médinois se met en marche « le cinquième avant-dernier jour de *dhû'l-qa'da* », date où le Prophète était parti pour al-Hudaïbiya. A l'étape de Haraf, Mohammed annonce que les pèlerins qui n'ont pas emmené de victime, renonceront au pèlerinage de 'Arafa-Minâ et se contenteront de la '*umra* de Mekke. Fâtima vient de s'en acquitter avec les autres femmes, et un certain nombre d'hommes, quand 'Alî arrive, de retour d'une mission au Nedjrân et sans victime sacralisée : le Prophète lui dit donc de se contenter de la '*umra* : mais 'Alî proteste ; il s'est sacralisé pour le pèlerinage, il l'accomplira. Mohammed cède et partage avec lui sa victime [dclxiv]. C'est là, sans doute, une légende chî'ite.

‘Âïcha, elle, a été atteinte d’un incident mensuel qui lui interdit d’accomplir la ‘*umra* ; Mohammed, la console en l’autorisant à suivre la caravane du *hadjdj*, et après le sacrifice P201 de Minâ il fait jeter dans sa tente un morceau de sa victime, sur laquelle il a prononcé le nom de sa femme, étrangement uni à celui de ‘Alî ! [dclxv]. Le lendemain du sacrifice, le 11 de *dhû-l’hidjdja*, Mohammed envoie à ‘Âïcha son frère ‘Abd ar-Rahmân qui l’accompagnera dans la ‘*umra* qu’elle va célébrer en réparation de celle qu’elle a manquée avant le *hadjdj*. Elle s’en va, sous sa garde, se sacraliser à la station d’at-Tan‘îm, suivant la règle observée traditionnellement lors de la ‘*omra* solennelle et générale parmi les Quraïchites, le 27 du mois de *radjab*. La tradition assemble les deux incidents, et l’on est tenté d’y voir surtout le désir de la doctrine de préparer la ruine de la *’umra* préislamique de *radjab* et l’obligation de celle qui accompagnera désormais le *hadjdj*.

La tradition montre le Prophète inquiet que sa voix faible ne soit entendue que d’une partie des assistants ; il place donc à côté de lui, sur le rocher, le muezzin modèle, Bilâl, qui de sa voix puissante, répète toutes ses paroles et les lance sur la foule. Des assistants même s’empressent à les redire : Râbî‘a b. Omayya crie : « L’Envoyé d’Allah vous dit : Savez-vous quel est ce mois-ci ? — Le mois sacré, répond la foule. — Savez-vous quel est ce sol-ci ? — Le sol sacré ! Savez-vous quel est ce jour-ci ? — Le jour du grand pèlerinage. » Et le Prophète conclut : « Allah a rendu sacrés pour vous, vos personnes et vos biens jusqu’au jour où vous viendrez en sa présence, comme est sacré ce mois-ci, ce sol-ci, ce jour-ci [dclxvi]. » Puis il rappelle qu’au jour où les hommes seront assemblés devant Lui, Allah sera informé de toutes leurs actions : « Désormais tout gain usuraire sera anéanti, mais vous jouirez du capital de vos biens ; vous ne serez point lésés, alors que vous n’aurez point fait tort. C’est l’ordre d’Allah (et ce qu’al-‘Abbâs b. ‘Abd al-Muttalib a gagné par usure est annulé). Toute vengeance du sang, issue du préislam, est effacée (suit un exemple)... Hommes, Satan désespère maintenant d’être adoré dans cette terre qui est vôtre. » Et le Prophète condamne, comme invention satanique, le mois intercalaire qui rétablissait la concordance de l’année solaire avec la lunaire ; il confirme la coutume des quatre mois sacrés, trois consécutifs et *radjab* isolé, époques du *hadjdj* et de la ‘*umra* ; il insiste sur les P202 droits et devoirs des musulmans envers les femmes.

Et le Prophète conclut : « Hommes, écoutez mes paroles et pesez-les ; car j'ai accompli ma vie ; et je laisse en vous ce par quoi, si vous y êtes fidèles, vous éviterez à jamais l'égarement, une chose claire, le Livre d'Allah et la *sunna* de son Prophète. Écoutez mes paroles et pesez-les. Sachez que tout musulman est un frère pour un autre musulman ; que les musulmans sont frères ; que n'est licite pour un homme sur la part de son frère que ce que celui-ci lui donne de son plein gré. Et ne faites point tort à vos propres personnes. Ai-je rempli ma tâche ? — Par Allah, oui, répondit la foule. — Par Allah, je rends témoignage [dclxvii]. »

Mohammed déclare enfin qu'à 'Arafa, à Muzdalifa et à Minâ, tout l'espace est favorable à une station adoratrice ou au sacrifice ; il abolit toutes les distinctions de rites et d'usages entre les tribus. Mais il ne pouvait priver celles-ci des privilèges auxquels elles tenaient le plus, leur emplacement dans la plaine de 'Arafa, leur rang dans la procession rapide entre les sanctuaires, leur place de sacrifice à Minâ.

La *Khutba* du Prophète est au moins vraisemblable, car elle est, dans ses points essentiels, le commentaire de versets du Coran. De l'expression *balaghtu* « ai-je accompli » ? prononcée par Mohammed, ce pèlerinage a pris le nom de *hadjdj al-balagh*, de l'accomplissement ; mais il est d'ordinaire appelé le pèlerinage d'adieu, *hadjdj al-wadâ*', car il fut suivi de près par la mort du Prophète [dclxviii].

Mort du Prophète. — Selon la tradition, Mohammed revint de son pèlerinage triomphal avec la conviction qu'il était atteint d'un mal inguérissable. Il s'épuisait à l'organisation d'une grande armée qui, mieux que celle de Tabûk, aurait vengé les morts de Mûta et fait sentir aux gens de la Syro-Palestine la puissance de l'Islam [dclxix]. Abû Bakr et 'Omar devaient y prendre part : mais le commandement en serait réservé à un jeune homme de dix-neuf ans, Usâma, fils de Zaïd b. Hâritha, le fils adoptif du Prophète.

Mohammed avait eu pour ce dernier une grande affection ; la mère d'Usâma, Zaïnab, avait conservé de l'autorité dans le P203 harem du Prophète. Le choix d'un aussi jeune chef pour conduire une expédi-

tion considérable fut mal accueilli à Médine, et ce fut l'occasion d'un renouveau de critiques et de sourdes protestations contre l'autorité de Mohammed. Il fit un suprême effort pour diriger encore une fois la Prière à la mosquée et pour dénoncer dans sa *khutba* l'opposition des Hésitants ; dans les termes que la tradition leur donne, ses paroles n'ont point la valeur accoutumée ; il explique le choix du jeune Usâma par le besoin de venger son père, ce qui n'oblige nullement à lui confier le commandement. Deux jours avant sa mort, il noua au jeune homme son étendard, sans avoir la force de lui parler. Usâma avait rejoint son armée à al-Djurf quand il apprit la mort du Prophète. Il revint en hâte à Médine pour les funérailles.

La tradition veut que le Prophète ait été assuré qu'il mourait des suites de l'empoisonnement qu'on avait pratiqué sur lui à Khaïbar. Il est probable que son organisme usé cédait à une série de crises de paludisme, causées par le climat de Médine. Il est convenu qu'il n'avait vécu que soixante-trois années, mais elles comptaient double. Il est admirable qu'après les années mekkoises de visions, d'extases, de prédication et de luttes, il ait pu soutenir pendant dix ans la magnifique activité d'un missionnaire et d'un chef d'État [dclxx].

On croit aisément la tradition quand elle répète que le Prophète, sentant venir la mort, la regardait en face avec sérénité. Les fidèles sont assemblés dans la mosquée ; le Prophète parle : « Je loue pour vous Allah ; voici qu'approche de moi le moment où chacun rend son droit à qui est derrière lui. Si j'ai déchiré le dos de quelqu'un, voici mon dos ; qu'il prenne son talion ! Si j'ai insulté l'honneur de quelqu'un, voici mon honneur, qu'il prenne son talion ! La haine ne fut ni de ma nature, ni de mon fait. J'aimerai celui de vous tous qui reprendra sur moi son droit s'il en a un, ou qui m'en libérera. Alors je me trouverai en la présence d'Allah, l'âme sereine... » Puis il descendit de la chaire. Alors, un homme se leva qui lui réclama trois *dirhems* : il les lui fit donner. Et le Prophète invita les assistants à dire leurs fautes, car l'humiliation en ce monde est plus aisée à supporter que celle de l'autre : et ainsi la scène se développe comme un ancien modèle des séances de confession générale que dès l'époque P204 où écrivait Tabarî, les çoufis organisaient pour leurs adeptes.

Comme Mohammed était chez Maïmûna, son mal s'aggrava et il lui demanda d'aller passer le temps de sa maladie chez 'Âïcha. « Le

Prophète sortit, appuyé sur deux hommes de sa famille, dont l'un était Fadl b. 'Abbâs ; ses pas marquaient sur le sol ; sa tête était entourée d'un bandeau. Il entra dans ma chambre [dclxxi]. » Les traditions donnent des noms différents à ces deux parents du Prophète : on ne saurait s'étonner de trouver parmi eux celui du frère de 'Abdallah, l'ancêtre des 'Abbâssides.

La tradition a entouré les dernières heures du Prophète d'actes et de paroles qui ont fait force de loi [dclxxii]. Durant une nuit qu'il passait chez 'Âïcha, il fit appeler un de ses affranchis et lui dit qu'il venait de recevoir l'ordre d'aller implorer le pardon sur les morts du cimetière d'al-Baqî' et particulièrement sur les martyrs d'Ohod. Il dit que la même voix lui avait donné le choix entre les trésors de ce monde et sa rencontre immédiate avec Allah : il avait choisi celle-ci. La visite aux morts d'al-Baqî' est une coutume pieuse qui fait partie du rituel de la visite au tombeau du Prophète [dclxxiii].

Mais ce n'est point sur ce ton grave et émouvant que 'Âïcha continue de relater les derniers moments de Mohammed dans un *hadîth*, recueilli par la tradition orthodoxe : « Quand le Prophète revint, dit-elle, je ressentais une grande douleur dans la tête et je disais : Oh ! ma tête ! — Et moi donc par Allah, 'Âïcha, oh ! ma tête ! » Et il ajouta : « Quel serait ton ennui si tu mourais avant moi, que je t'ensevelisse, que je fasse la Prière sur toi, que je t'enterre ! — Je dirais que quand tu auras fait tout cela, tu reviendras dans ma chambre et tu feras la noce avec l'une de tes femmes. » Le Prophète sourit [dclxxiv]. »

Suivant une tradition, le Prophète voulut exprimer à quelqu'un ses dernières volontés ; il dit : Envoyez chercher 'Alî. Envoyez chercher Abû Bakr, dit 'Âïcha. — Envoyez chercher, 'Omar, dit Hafça, et ils vinrent tous trois. Mais le Prophète leur dit : « Allez-vous-en ; je vous ferai appeler, si j'ai besoin de vous. » Et ils s'en sont allés et, ajoute Ibn 'Abbâs, « nous avons été empêchés de connaître ses dernières volontés, qu'il les ait dites ou écrites ». Une autre tradition lui fait ordonner de débarrasser de tous les incroyants P205 l'Arabie « depuis Aden jusqu'à l'Iraq et depuis Djedda jusqu'à la Syrie ». Une autre tradition encore le représente conversant avec Abû Bakr et 'Omar, et maintenant à 'Âïcha son entrée privilégiée dans la mosquée [dclxxv]. Les traditions s'opposent en leurs tendances sunnites, abbassides, chî'ites [dclxxvi]. Une autre tradition rapporte que le lundi, tandis qu'Abû

Bakr dirige dans la mosquée la Prière du matin, Mohammed dit qu'il se sent mieux et demande qu'on le mette dans un grand bassin et que l'on verse sur lui de l'eau froide : à la septième outre il fait de la main signe que l'on s'arrête. Il écarte la tenture qui sépare de la mosquée la chambre de 'Âïcha, et son apparition cause une surprise joyeuse : Abû Bakr interrompt la Prière, mais le Prophète lui fait signe de continuer et, assis à sa droite, s'associe à sa Prière. Abû Bakr le félicite de sa guérison et reçoit l'autorisation de se rendre chez une de ses femmes. Mohammed rentre dans la chambre de 'Âïcha ; elle lui appuie la tête entre sa gorge et sa poitrine, « sans songer à mal », rapporte-t-elle, dans sa jeunesse et sa naïveté. Et elle humecte ses lèvres fiévreuses. Quelqu'un entre, tenant un bout de branche de palmier, propre à servir de cure-dents. Mohammed fait un signe : 'Âïcha achève le cure-dents, l'amollit dans sa bouche et le Prophète paraît content de s'en servir avec son soin habituel. Il murmure quelques paroles ; sa tête pèse lourd sur la poitrine de 'Âïcha ; elle le regarde, il a cessé de vivre, « au moment où la matinée prend de la force ». Elle pose sa tête sur un coussin et elle se frappe le visage ; les autres femmes l'imitent [dclxxvii].

La tradition chî'ite introduit 'Alî, car Mohammed a fait comprendre à 'Âïcha qu'il désirait sa présence, et il est mort en lui tenant la main. Et la tradition sunnite proteste que le Prophète mourant n'a fait aucune recommandation en faveur de 'Alî, mais qu'il a prescrit de s'en remettre en toute circonstance au Livre d'Allah ; ce sera la politique de Mu'âwiya à Çiffîn, puis celle des Khâridjites.

Parmi tant de détails précis, un fait reste indécis : la date de la mort du Prophète. Il semble que ce soit la fin d'une matinée de *rabî'* I, un lundi, sans doute le 23, qui correspond au 8 juin 632 ; mais d'autres donnent la date du 2 *rabî'* I [dclxxviii].

P206 *L'enterrement de Mohammed*. — L'agitation fut si vive que l'on semble avoir oublié le cadavre du Prophète dans la chambre de 'Âïcha jusqu'au mardi soir. On l'enterra, selon son vœu, dit-on, à l'endroit même où il avait expiré c'était, semble-t-il, un ancien usage que la sépulture du chef fût le sol de sa tente. La coutume voulait aussi que les rites fussent accomplis par les proches parents du défunt :

‘Alî son neveu, fils adoptif et gendre, ses cousins les fils d’al-‘Abbâs, al-Fadl et Qutham, Usâma b. Zaïd Hâritha, en présence de l’affranchi Chuqrân et de Aus b. Khûlî. Ils le lavèrent dans ses vêtements, sur un ordre du ciel. ‘Alî et ses deux cousins eurent le privilège de descendre dans la tombe. Par groupes, la communauté musulmane, les hommes, les femmes, les enfants, les esclaves vinrent en larmes prononcer quelques paroles de prière [dclxxix].

On avait hésité entre deux usages pour la forme qu’il convenait de donner à la tombe. Abû’ Ubaïd b. al-Djarrâh les creusait toutes droites à la manière des Mekkois ; Abû Talha, suivant la mode médinoise, pratiquait sur un côté de la fosse une niche où était déposé le corps. Ibn ‘Abbâs les fit chercher tous deux : Allah voulut que ce fût Abû Talha que l’on trouva le premier. On faisait ainsi d’ailleurs une politesse aux Ançâr. Chuqrân qui y installa pieusement son maître, dans sa tunique épaisse, afin que personne ne la portât après lui. L’un des assistants fit semblant que son cachet s’échappait de son doigt : on le lui rendit après qu’il eut touché le corps du Prophète.

La disparition du Prophète, à laquelle on avait tout d’abord refusé de croire, plongeait les Médinois dans un trouble fort dangereux pour la solidité de la communauté musulmane. Il est bien exprimé par un *hadîth* attribué à ‘Âïcha : « Quand le Prophète fut mort, les Bédouins apostasièrent. Les juifs et les Chrétiens redressèrent la tête. La mécréance qui se cachait se montra. Les musulmans furent un troupeau de moutons, trempés par la pluie d’une nuit d’hiver. Leur Prophète n’était plus là. Enfin Allah les rassembla autour d’Abû Bakr. »

Le premier mouvement des Ançâr fut de se réunir et de se concerter. Mais ils furent rejoints sous l’auvent des Banû Sa‘d par Abû Bakr, ‘Omar et les principaux Quraïchites. On P207 réussit à éviter la désignation de deux chefs et la rupture de la communauté : Abû Bakr prit le pouvoir comme vicaire de l’Envoyé d’Allah [dclxxx]. A Mekke, il y eut quelques désordres, vite apaisés. Des difficultés plus graves s’étaient par contre annoncées dès la maladie de Mohammed au Yémen, au Yemâma, et chez les Banû Asad, où respectivement al-Aswad, Musaïlima, Tulayha, prétendirent être prophètes [dclxxxi].

Suivant une tradition, un *râhib*, un religieux, qu’elle qualifie de *fâsiq*, mécréant, manifesta sa rébellion en un moment où le Prophète

était en campagne pour soumettre des tribus bédouines. Mohammed ne se soucia guère de lui, nous dit-on, car il avait sous la main soixante-dix mille guerriers [dclxxxii]. — Le plus dangereux rebelle fut al-Aswad, connu sous le surnom de l'Homme au voile. Dhû-l-Khimâr, car il se cachait le visage afin que l'éclat n'en éblouît pas les assistants... Ainsi que ses deux confrères en prophétie, il apparaît comme un servile imitateur de Mohammed : il reçoit une révélation, enveloppé sous des vêtements qui l'isolent ; elle lui parvient en une prose rythmée et rimée, analogue à celle du Coran [dclxxxiii]. L'Homme au voile conserve ainsi les apparences de l'Islam au bénéfice d'un particularisme qui réveille de vieilles croyances juives, et la tradition place à ses côtés un puissant conseiller qui est un Iranien, Firûz [dclxxxiv]. Mêmes caractères chez Musaïlima, le prophète du Yemâma, qui venait au nom d'ar-Rahmân, le Dieu que Mohammed avait eu tant de peine à faire reconnaître par les Quraïchites, et se disait lui-même ar-Rahmân [dclxxxv]. Notre objet n'est pas d'insister ici sur ces hommes, sinon pour témoigner à la fois du succès de Mohammed, et des difficultés qu'il rencontre, de l'ambiance dans laquelle il agit, au moment même de ce succès lorsque la mort le saisit.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre V

La personne de Mohammed

Dans la croyance musulmane, chacune des pensées du Prophète et chacun de ses actes ont été ordonnés et inspirés par Allah ; sa personnalité est ainsi singulièrement effacée, lors même que beaucoup de traits nous en sont dépeints. Il nous est permis de croire que Mohammed eut au contraire une individualité exceptionnelle, et de chercher à en assembler les marques. D'après la tradition, soucieuse de montrer la continuité de la révélation, Mohammed aurait été l'exact portrait d'Abraham, avec en outre quelques traits de Jésus.

Portrait physique. — Il y a un portrait classique de Mohammed, reproduit par les auteurs arabes avec des variantes de mots [dclxxxvi]. Le Prophète était de taille moyenne, ni grand ni petit ; de forte ossature, les mains et les pieds fermes, la tête et le menton forts ; la poitrine velue ; la chevelure abondante, non crépue, flottante ; la barbe bien fournie ; il se coupait légèrement la moustache à l'imitation d'Abraham. Le teint blanc, légèrement coloré de rougeur ; les yeux noirs ; les joues lisses ; le cou pareil à une aiguière d'argent. Quand il marchait, il avait un balancement des hanches, comme s'il se détachait d'un rocher et descendait une pente. « La sueur de son front se détachait en perles, dont le parfum était plus doux que le musc. » Sa peau exhalait une senteur exquise. Il a porté longtemps les cheveux flottants, selon l'habitude de Jésus, imité par les chrétiens ; puis il a fait une raie, à la P210 mode arabe [dclxxxvii]. A la fin de sa vie, il avait quelques cheveux blancs, mais on ne les voyait guère. Sa barbe avait blanchi et il la teignait, ainsi que ses moustaches, avec du henné. Il règne, d'ailleurs, quelque indécision dans la tradition sur cette grave question. On dit que la canitie sera une lumière au jour du jugement,

et ailleurs, on montre le Prophète blâmant les cheveux blancs et barbes des Ançâr qui se teignent désormais en rouge ou en jaune [dclxxxviii].

Mohammed portait, entre les deux épaules, le sceau de la prophétie, pareil à un œuf de pigeon. Les gens s'efforçaient de le contempler. La tradition y voit aussi la preuve que Mohammed est le plus habile guérisseur, ainsi que l'était son père [dclxxxix].

Quand il parlait à l'assemblée des fidèles, sa voix était retentissante.

Mohammed ressemblait physiquement à Abraham, de même qu'il apportait une révélation confirmant la sienne. Ibn 'Abbâs a vu Moïse « qui est noir, corpulent, avec des cheveux plats, comme un Zutt ; et Jésus, qui a la poitrine large et les cheveux frisés ; quant à Abraham, c'est notre Prophète en personne » [dcxc]. Satan peut se donner bien des ressemblances, mais non point celle de Mohammed.

Portrait moral. — Ainsi le croyant qui connaît la tradition possède un portrait physique du Prophète ; il lui est moins aisé de concevoir une notion précise de son caractère, et l'historien non-musulman est aussi embarrassé que lui pour suivre les phases diverses de l'attitude du Prophète, depuis la matière de ses vêtements jusqu'à la direction réelle de sa pensée, exprimée par la révélation. Naguère les écrivains hostiles à l'Islam et à son fondateur expliquaient toute la conduite de Mohammed par l'insincérité et l'épilepsie [dcxci] : nul ne propose plus ces explications simplistes. Convaincu qu'il a une tâche capitale à remplir, dirigé par la main d'Allah, Mohammed n'en fut pas moins contraint de lutter par des moyens de fortune contre les difficultés que son accomplissement lui imposait. Il y eut toujours en lui deux hommes, l'inspiré qui apportait une révélation, et qui en prêchait la croyance, et le chef de la communauté musulmane, qui en réglait la vie sociale et économique, en commandait P211 les guerriers pour le bon combat, et traitait de la soumission des vaincus. La complication de l'histoire de Mohammed se trouve enfin encore accrue par les détails que la tradition rapporte sous des formes si vivantes qu'elles semblent être véritables, bien qu'elle obéisse en réalité à l'une ou l'autre de deux tendances politico-religieuses, l'ascétisme prêché par

les çoufis et les chî‘ites, et la jouissance des biens de ce monde, poussée même jusqu'au luxe, sous le califat abbasside : sans parler de la recherche des précédents juridiques, de l'exaltation ou de la dépréciation d'une famille dans ses ancêtres, etc. Et ces préoccupations apparaissent dans les plus naïfs détails du récit de la vie parfois même intime du Prophète.

La Tradition s'est intéressée aux vêtements du Prophète ; les chî‘ites et les çoufis ont insisté sur leur simplicité, en s'appuyant sur les *hadîth* de ‘Âïcha. Ils étaient faits de laine grossière, parfois feutrée (mulabbad), blanche ou noire ; on le montre célébrant la Prière coiffé d'un turban noir. Mais il aime aussi la noble couleur rouge des chefs, et lors d'une bataille, vêtu d'une *djubba* rouge et d'une *hulla* rouge, il se tenait dans une tente rouge. Il revêtait une robe rouge pour la prière du vendredi et pour celle des fêtes. Pratiquement l'on est noyé dans les détails que donne l'annaliste [dcxcii].

Des *hadîth* renseignent sur les sandales du Prophète, qu'il lui arrivait de conserver dans l'ablution rituelle et durant la prière. Le Nadjâchî d'Éthiopie lui en avait donné de noires [dcxciii]. On parle aussi beaucoup du cure-dents en bois de palmier qu'il employait, de son peigne d'ivoire et de son miroir. Il portait au doigt un anneau, peut-être en or ; il en avait un en fer argenté, avec une inscription de trois lignes : Mohammed envoyé d'Allah. ‘Othmân le laissa tomber dans le puits d'Arîs. Le Muqauqis avait envoyé à Mohammed un gobelet de verre avec monture d'argent [dcxciv]. Etc.

Le Prophète se faisait saigner : on chercha ainsi à le sauver de l'empoisonnement qu'avait pratiqué sur lui la Juive de Khaïbar. Il prenait grand soin de ses yeux qu'il enduisait de *kohol* et de collyre à l'antimoine [dcxcv]. Il a joui, dit la Tradition, de deux choses qu'il aimait : les femmes P212 et les parfums, parfums mâles, musc, ambre, aussi violette et *khalûq*, aloès [dcxcvi].

Le Prophète des Arabes nous apparaît bien comme le plus complet d'entre eux, un type supérieur de l'humanité sémitique de son temps. Nous nous attendons ainsi à trouver en lui des attitudes contradictoires et des postures romantiques. Et certes il manifeste à la fois une intelligente compréhension des hommes et des choses avec le goût d'y être mêlé, mais l'amour de la solitude et de la méditation. Un sens des réa-

lités qui lui permettait selon les circonstances et par un mouvement inconscient de prendre une décision rapide ou d'en remettre le jugement à Allah, une très vive sensibilité qui le préparait à la générosité, à la bonté, à l'équité, et en même temps à des actes de violence et presque de férocité. Cependant la Tradition le loue d'avoir reçu d'Allah la vertu qu'ils vantaient si fort parce que chez eux exceptionnelle, le sang-froid, la maîtrise de soi, l'équilibre, *al-hilm*. C'était bien lui qui réalisait dans l'âme du Prophète l'harmonie entre le mysticisme et l'activité de l'homme d'État, suivant une formule acceptée par Bergson : dans la main d'Allah, elles échangeaient des forces l'une l'autre.

Ainsi le Coran reconnaît dans le Prophète le souci de la justice sociale, que Grimme a placé en tête de ses préoccupations. « C'est par quelque grâce d'Allah que tu es doux pour eux ; si tu étais inhumain, de cœur dur, ils s'éparpilleraient loin de toi. Pardonne-leur et implore pour eux. » « Allah n'aime point que l'on profère de mauvais propos, sauf de qui est lésé... » « Que vous fassiez le bien publiquement ou secrètement, que vous effaciez une méchanceté, Allah est pardonneur tout-puissant. » « Qu'ils annulent et effacent : n'aimez-vous point qu'Allah vous pardonne [dcxcvii] ? »

Et l'on ne peut éviter de rapprocher ce portrait du Prophète, tracé en un temps où Hasan al-Baçrî a déjà donné des formules à la mystique musulmane, de celui que les Évangiles permettent de faire de Jésus. Ainsi s'élève, derrière la tradition musulmane, tout un passé où le bouddhisme a son heure. « Dans la vie privée, dit un *hadîth* de ʻÂïcha, il était le plus doux des hommes et le plus généreux. » La Tora, interprétée par Kaʻb al-Ahbâr, avait bien annoncé P213 que le Prophète arabe ne serait point un de ces grossiers braillards qui rôdent dans les souqs, mais un homme bon, qui efface et pardonne [dcxcviii].

Sa bienveillance se manifestait aisément en une gentillesse qui amenait sur ses lèvres un sourire ; il ne dédaignait point de rire. On admirait la simplicité de sa vie, de son attitude, de son accueil. Il suivait ainsi l'exemple des prophètes envoyés avant lui : ils portaient des vêtements de laine ; ils s'occupaient à traire leurs brebis ; ils montaient des ânes : le Prophète en avait un, tout amateur de chameaux qu'il fût. Il lui arrivait de raccommoder ses habits et de recoudre ses sandales [dcxcix].

Mais à Médine, les croyants abusèrent de la bienveillance de Mohammed. Le Coran le dit nettement et pose des règles à l'audience du Prophète. Il ne convient pas de l'interpeller du dehors quand il est derrière les auvents des logis de ses femmes : « S'ils attendaient patiemment qu'il sortît à leur rencontre, cela serait meilleur pour eux. » Quand des croyants sont invités à quelque repas chez le Prophète, qu'ils se retirent ensuite, « ne vous familiarisez point à un entretien, car cela serait à charge au Prophète et il n'oserait pas vous le dire... ». Enfin, « quand vous recherchez un entretien avec le Prophète, faites précéder votre visite d'une aumône *çadaqa*, cela sera un bien pour vous et purifiant, sauf si vous ne le pouvez point ». Le croyant répare ainsi le dommage qu'il cause à la communauté musulmane en usant pour son profit personnel du temps et de la pensée de l'Envoyé d'Allah. La tradition, peut-être parfois pour faire comprendre l'étiquette abbasside, montre les Croyants soumis à ces ordres du Coran : quand il parle, ils l'écoutent tête baissée, silencieux et immobiles, comme s'ils avaient chacun un oiseau sur la tête [dcc].

Il importe de ne pas confondre la vertu de bonté de Mohammed avec la maîtrise de soi-même, qu'il s'efforçait d'acquérir, et l'une de ses formes communes, la patience. La tradition raconte qu'un Juif avait fait sur Mohammed l'expérience de toutes les qualités que la Tora exige d'un prophète ; il en vint à la dernière, la patience. Il prêta trente dinars à Mohammed et vint les lui réclamer avant le terme : P214 le Prophète ne s'irrita point et s'ingénia à payer. Le Juif se convertit [dcci].

Il montrait une sorte de retenue et de pudeur à s'isoler des querelles et des mauvais propos. Il laissait couler les récriminations de ses femmes et restait silencieux. Et cela n'est point l'allure de l'Arabe traditionnel, que sa « virilité » *muruwwa* incite à se jeter dans toutes les bagarres [dccii]. Il lui arrivait pourtant d'être dominé par la colère : on nous dit que c'était seulement pour défendre les droits d'Allah et non les siens [dcciii].

En mainte circonstance grave, le Prophète a pensé que d'autres, mieux que lui, serviraient d'instruments à la volonté d'Allah. Ainsi pour décider du traitement à appliquer aux tribus juives de Médine, il désigne des arbitres qui obéissent à la volonté d'Allah. Quand, sur une phrase à double sens prononcée par lui un musulman assassine un in-

dividu gênant, le Prophète l'absout et le félicite : il est maintenant clair qu'Allah voulait cette mort. Il convient de comprendre l'ambiance que crée la foi complète en la présence de la volonté divine, et il est sage de se souvenir que l'on en a d'autres exemples dans l'histoire de l'humanité, et qu'en des circonstances toutes modernes la notion de Dieu est remplacée par une entité vague, le Droit, le Bien public, l'Honneur du Pays...

Il convient, sans doute, de considérer comme un effet de sa maîtrise et de sa patience le fait que le Prophète ne pleurait pas ; dans les grandes émotions, il se prenait la barbe [dcciv]. J'ai noté le *hadîth* qui le représente pourtant pleurant sur le cadavre de son fils Ibrâhîm.

La tradition, réagissant contre les jouissances matérielles, a voulu que la famille du Prophète eût faim et qu'il en fût ainsi jusqu'à sa mort. On n'y mangeait d'ordinaire ni pain, ni viande on s'y contentait des « deux noires », les dattes et l'eau. C'est à Mekke qu'un *hadîth* montre le Prophète suffisamment nourri avec de l'eau de Zemzem. Des Ançâr compatissants, à Médine, apportaient aux femmes du Prophète du lait de leurs brebis [dccv]. Tout cela, dont 'Âïcha est en général la source, est évidemment faux, et manque le but qui est de prouver un fait très vraisemblable, la sobriété du Prophète. 'Âïcha et Mohammed ont néanmoins P215 un soir un gigot ; ils le découpent dans l'obscurité, car ils n'ont point de quoi acheter de l'huile pour mettre dans la lampe.

La seule « vanité » de Mohammed est de sentir Allah tout près de lui : il est dans sa main. Il soumet à Allah toutes les difficultés de sa propre vie et du gouvernement des hommes, et Allah répond. Plus tard, la tradition conservera un mot de 'Othmân : « Si le Prophète était encore vivant, le Coran aurait appris ce qu'il faudrait faire. » C'est alors que Mohammed trouve tout naturel de faire dire à la révélation que la communauté musulmane doit obéir à Allah et à son Envoyé ; c'est une formule : *Allah wa rasûluhu* [dccvi].

Il semble ainsi que le Prophète, comme Allah qui l'a envoyé, n'ait point à attendre l'amour des hommes, mais leur respect nuancé de crainte révérencieuse, *idjlâl, ta'zîr, taqwâ* [dccvii].

C'est de la même époque que date l'apparition de la formule qui, désormais, a accompagné, dans la bouche des musulmans, le nom de

Mohammed : « Qu'Allah prononce sur lui la Prière et le Salut », *çal-lâ'llahu' alayhi wa sallam* [dccviii]. Les commentateurs musulmans se sont donné beaucoup de mal pour l'expliquer, insuffisamment. Un verset dit : Allah « est celui qui prie sur vous, lui et ses anges » Un autre : « Allah et ses anges prient sur le Prophète ; ô vous qui croyez, priez sur lui et dites-lui pleine formule de salut. » Prier et Prière, dans la langue coranique, c'est invoquer la puissance suprême pour son propre bien ou pour celui d'autrui [dccix]. Les commentaires sont donc à l'aise pour dire que prier est ici souhaiter et préparer le bonheur de quelqu'un. Mais ils se gardent de chercher devant qui Allah tout-puissant et ses anges émettent ce vœu et en attendent la réalisation. J'imagine, imprudemment peut-être, que Mohammed, et à sa suite les musulmans, invoquent par ces formules l'Inconnaissable, l'Infini, que les anciens Arabes cherchaient dans le « Sort » et qu'Allah n'est pas toujours assez grand pour renvoyer au néant. Comme dans d'autres formules en d'autres religions, le récitant est dupe de mots qu'il répète et de notions dont il perd le sens exact [dccx]. La formule semble n'avoir accompagné P216 le nom de Mohammed sur les monnaies qu'au Xe siècle (un exemple en 942 chez le prince hamdanide) [dccxi].

La tradition çoufie a insisté sur l'ascétisme de Mohammed durant sa vie mekkoise. La tradition orthodoxe l'a montré pareil aux autres hommes, dans la jouissance discrète des biens de ce monde. On insiste même sur le grand nombre de femmes qu'il eut à Médine [dccxii].

On a beaucoup bavardé, en Occident et même en Orient, sur le sensualisme du Prophète, sans écrire rien de précis. Le problème est trop compliqué pour être résolu en quelques phrases quatorze siècles après la mort du « sujet ». (On parlera ci-après de sa famille, de ses femmes.) Il faut seulement ici noter que Mohammed retrouve Allah dans tous les incidents de sa vie privée, dont le Coran informe la communauté musulmane. La confusion du religieux et du sensuel est même parfois pour nous gênante à la lecture des *hadîth* de 'Âïcha : Mohammed et elle font leurs ablutions dans le même seau, il fait la prière avec le lit de 'Âïcha pour *qibla*, ou avec le vêtement *mirt* d'une de ses femmes pour tapis de prière. (Mais tout cela doit être replacé en une société qui, on le reverra, à condition que fussent respectées quelques interdictions, n'accordait en soi ni à la chasteté ni à la monogamie aucune valeur supérieure) [dccxiii].

Les historiens se sont intéressés à l'attitude de Mohammed envers les poètes, si importants dans la vie sociale des anciens Arabes comme en celle d'autres peuples au même degré de culture. Le poète était *madjnûn*, possédé par un djinn, c'est-à-dire presque par un dieu ; le Prophète, lui, possédé par Allah, ne pouvait considérer l'ancienne poésie que comme l'œuvre de suppôts de Satan. Cependant en écoutant sa prédication et la récitation de la prose rimée et rythmée en quoi s'exprimait la révélation, les Quraïchites reconnaissaient, sinon leur poésie traditionnelle, du moins leur prose harmonieuse que les devins et les sorciers adressaient à leurs djinns. Elle ressemblait aussi à des incantations étrangères, aux hymnes de l'évêque Ephrem, par exemple, qui étaient connus en Arabie. Mohammed en somme à leurs yeux était comme les autres *madjnûn*. D'ailleurs il ne pouvait totalement rompre avec les poètes : il était trop naturel à un Arabe d'improviser en vers simples *radjaz* l'expression de ses sentiments. Les combattants de la guerre du Fossé en animaient leurs longues séances d'immobilité [dccxiv]. Les historiens de la littérature, soucieux peut-être d'affirmer qu'un vrai croyant pouvait être poète, ont entouré Mohammed de trois poètes. Hassân b. Thâbit, qu'on a vu, innocenté par le Prophète, aurait eu, installée par celui-ci, une chaire à la mosquée pour y réciter ses vers. 'Abdallâh b. Rawâha aurait combattu à Badr et tenu la P217 bride de la chamelle de Mohammed à la *'umra* de 629. Ainsi que Ka'b b. Mâlik, tous deux plus tard devaient se ranger derrière 'Othmân contre 'Alî [dccxv].

Il est illusoire de chercher à resserrer en une formule unique l'appréciation à porter sur la personne de Mohammed. On a souligné en lui des contrastes, mais encore ne faut-il point les considérer comme définissant en quelque sorte deux hommes antithétiques en un. La primauté, vue par nous, du religieux à Mekke, du politique à Médine ne signifie pas qu'il ne s'agisse pas du même homme : les réalisations sont transformées par les circonstances, mais Mohammed est déjà à Mekke aussi le chef d'une petite communauté, et lorsqu'il est à Médine l'organisateur d'un groupe social plus large, il reste bien, en cela même, l'interprète d'Allah tout-puissant et l'avertisseur des incroyants. Même un coup de passion comme celui du mariage avec Zaïnab lui est venu d'un dessein d'Allah. Ce qui nous paraît contradiction si nous l'envisageons en y cherchant la manifestation d'une doctrine cohérente, s'explique au contraire parce que Mohammed n'a pas été un doctrinaire, mais un homme d'action, adaptant aux circonstances ses comportements. Ses contradictions, Mohammed même en a eu conscience, et y a vu la main d'Allah. Les Quraïchites le repous-

sent ? C'est qu'Allah ne veut plus habiter leur temple, et se réserve celui de Jérusalem, afin que les Juifs le reconnaissent ; mais les Juifs le repoussent, c'est pour qu'Allah puisse en vainqueur réintégrer la Ka'ba. D'ailleurs on verra, en étudiant la Prédestination, que celle-ci est conçue comme liée à un pouvoir d'Allah dans sa toute-puissance de revenir à toute heure sur ses décisions. Au surplus, bien des choses qui nous semblent contradictoires le sembleraient peut-être moins si nous connaissions mieux les circonstances. Le massacre des Banû Qoraïza, si opposé aux habitudes de Mohammed, est peut-être dû à la colère contre des hommes prêts à ruiner l'œuvre d'Allah.

L'« Imitation » de Mohammed. — Des versets tardifs du Coran médinois recommandent aux croyants l'Imitation du Prophète : « Si vous avez l'amour d'Allah, suivez-moi ! » « Ce que vous donne l'Envoyé, prenez-le ; ce qu'il vous P218 interdit, abstenez-vous-en ! » Enfin : « Il y a pour vous en l'Envoyé d'Allah un beau modèle. » On a vu que les actes et les abstentions du Prophète imposaient aux Croyants une imitation, dont le souvenir a été fixé par la tradition. Sans doute Allah se montre aussi soucieux de régler les actions les plus insignifiantes ou même les plus basses, et il est aisé d'y trouver quelque ridicule. Il est sage de se souvenir que l'homme est constamment dans la main d'Allah, et que d'autres religions connaissent ces prescriptions de la vie courante. Mais il y a aussi autre chose dans l'Imitation du Prophète c'est par elle que se développe dans l'âme du croyant son sentiment d'un être suprême [dccxvi].

La doctrine musulmane, sous l'influence du Çoufisme et du Chî'isme, a développé le culte des saints comme un remplacement nécessaire des cultes locaux préislamiques, qui avaient conservé leur valeur dans l'esprit des convertis. Il était inévitable que le Prophète fût considéré comme le plus grand des saints et qu'on lui attribuât des qualités particulières de perfection, une incapacité de commettre le mal ; les Chî'ites montraient les conséquences pratiques de cette théorie en dotant d'infaillibilité leurs imams, descendants de Mohammed.

Les docteurs de l'Islam ont beaucoup discuté sur la nature de cette infaillibilité et sur son existence en Mohammed. Ni le Coran, ni la tradition ne permettent de croire qu'il ait authentiquement eu conscience

d'une telle protection divine, de cette '*içma* contre le mal, on dirait volontiers de cette libération de toute tache originelle.

Des versets du Coran ne confirment point cette perfection naturelle du Prophète : « Il t'a trouvé égaré et il t'a dirigé. » Mohammed craint de désobéir à son maître et il rappelle qu'il a vécu parmi les idolâtres avant d'avoir reçu la révélation. Les anciens prophètes, eux aussi, ont eu, dit le Coran, à se faire pardonner leurs erreurs [dccxvii].

La doctrine a cru trouver l'infaillibilité du Prophète dans deux versets ; l'un de la troisième période mekkoise : « Dis : si je m'égare, je ne m'égare que de mon âme passionnelle *nafs* ; si je suis dans la bonne voie, c'est grâce à ce que mon maître m'inspire. » Car la doctrine explique que c'est Satan qui s'insinue un instant dans la *nafs* du Prophète pour [P219] changer ses actes et ses paroles [dccxviii]. L'autre verset date de Médine, vers 628 ou 630 : « Nous t'avons ouvert un évident succès, pour qu'Allah te pardonne ce qui de tes fautes est venu avant ou après, pour achever sur toi sa grâce et te diriger en une route bien droite. » Il faut en avoir la volonté bien arrêtée pour trouver dans ces versets la '*içma*.

La doctrine est bien obligée de reconnaître que certains actes du Prophète ont été blâmés par le Coran : l'affaire de Nakhla ; la destruction des palmeraies des Banû Nadîr : le quint du butin. Mohammed a besoin que la révélation apaise sa conscience après son mariage avec Zaïnab [dccxix]. On nous dit que ce sont des fautes légères, des œuvres de l'âme passionnelle, aussitôt pardonnées.

Et l'on en revient à l'interprétation de la légende de la poitrine ouverte, où les commentaires se rallient à la doctrine chrétienne du péché originel. Les anges enlèvent du cœur du futur prophète la tache noire qui le souillait. Il est désormais garanti de pouvoir commettre une faute grave ; il est *ma'çûm* [dccxx].

Le développement de la figure de Mohammed. — Les anciens Arabes étaient accoutumés à trouver autour d'eux des hommes qui, sous l'influence des dieux et des djinns, savaient prédire l'avenir et accomplir des merveilles. Les Mekkois ne pouvaient manquer de voir en Mohammed un de leurs émules. Ceux d'entre les Arabes qui

avaient été touchés par le judaïsme et le christianisme avaient été particulièrement séduits par le récit des miracles des anciens prophètes et de Jésus. Le Prophète des Arabes ne pouvait manquer à faire des miracles ; or, selon le Coran il n'en fit point. C'est une incapacité que les Quraïchites ne pouvaient accepter en ce devin, possédé d'un djinn [dccxxi]. Lui-même, d'ailleurs, est assuré du réel pouvoir de la magie, et de même l'étaient les saints hommes qui ont encadré le Coran entre les formules propitiatoires de la sourate *1* et les exorcismes des sourates *113* et *114*.

La tradition va donc attribuer à Mohammed des pouvoirs magiques, qu'il doit à la faveur d'Allah et non plus à l'influence des djinns.

P220 Le Coran, exceptionnellement, cite un nom, celui d'Abû Lahab, oncle du Prophète, qui le maudit.

Il est permis de citer ici quelques exemples de miracles accomplis par le Prophète :

> Les Juifs de Médine se sont vantés d'avoir jeté un sort aux Émigrés qui n'auront point d'enfants ; cependant naît 'Abdallâh b. Zubair, et Mohammed protège l'enfant en lui frottant le palais avec une datte qu'il vient de mâcher. Un auteur malpensant affirmera que ses ancêtres possédaient comme lui des facultés de guérisseurs et de magiciens [dccxxii]. Mais la seule formule qu'il prononce est le *bismillah*, « au nom d'Allah », et les trois courtes sourates *1*, *113* et *114* [dccxxiii]. — Les anciens Arabes attribuaient les épidémies et les maladies individuelles aux fantaisies des djinns : par la faveur d'Allah le Prophète est tout-puissant pour combattre l'influence de ces djinns ; la croyance populaire estime que ses interventions forment une branche de la science, la médecine prophétique. Par attouchement il remet un œil à Qatâda [dccxxiv]. Par un souffle humide *nafaha* il guérit la blessure de Salîma.
>
> C'est sans doute un petit miracle que celui de la branche de palmier qui tend les fruits à l'incrédule [dccxxv]. Mais en voici de grands : celui de la lune fendue en deux accepté par la tradition orthodoxe, bien qu'il repose sur une fausse interprétation du verset *54*, 1 ; celui du coucher de soleil retardé pour faciliter la rencontre d'une caravane dont à son retour de Jérusalem et du ciel il avait annoncé la venue ; il obtint encore d'Allah le même retard pendant la guerre du Fossé, un soir où il était nécessaire pour que les croyants pussent faire la prière du '*açr* [dccxxvi].

A Badr, le Prophète a lancé aux Quraïchites une poignée de sable en prononçant une malédiction, qui a fait descendre l'armée des anges. Il a assemblée des formules en une cérémonie dite *qunût* [dccxxvii]. Et la légende l'a mise à l'origine du châtiment des gens d'Al-Ghor, qui lui offrirent un jour l'hospitalité, à lui et à ses compagnons, en lui servant la chair d'un chien. Averti par la protestation d'une femme, Mohammed touche de son bâton le plat, dit les mots *Kuch ahda* par quoi l'on chasse un chien, et celui-ci bondit intact et s'enfuit. La femme est sauvée du désastre.

Il peut, pour la grande joie de gens dont la vie matérielle est rude, multiplier les repas, ce qui naturellement, évoque des souvenirs chrétiens. Les Médinois creusent le Fossé qui va arrêter les bandes d'Abû Sufyân : ils cognent en vain de leurs pics sur le roc ; Mohammed y met le sien et le roc s'effrite en sable. Mais Djâbir a vu que le Prophète est si affamé qu'il serre son ventre avec une pierre. Il va trouver sa femme, qui prépare un repas avec un petit chevreau et de la farine d'orge, et il vient inviter le Prophète ainsi que deux ou trois hommes. Celui-ci s'enquiert du repas préparé, recommande de ne pas retirer du feu la marmite avant son arrivée. Il amène tous les travailleurs. Il crache dans la marmite qui se révèle inépuisable à rassasier tous les convives [dccxxviii].

Le Prophète rend abondante l'eau d'un puits presque desséché, en se gargarisant avec ses dernières gouttes [dccxxix]. Il procure l'abondance à P221 Médine en prononçant la formule de bénédiction sur ses mesures de grains [dccxxx]. Comme Moïse, il a été protégé par Allah contre les empoisonneurs.

La croyance populaire place donc Mohammed tout en haut de l'échelle des saints thaumaturges. Ainsi, à l'époque des Croisades, l'Europe fut assurée que les musulmans adoraient l'idole Mahom.

Le culte qui s'est développé parmi les musulmans pour la personne du Prophète s'est étendu à ses objets familiers. La tradition énumère et décrit les vases dont il se servait pour ses ablutions. On parle souvent de son bâton '*açâ*, de son vêtement habituel, d'un tissu grossier et comme feutré *mulabbad* [dccxxxi] ; ses sandales furent l'objet d'une vénération particulière qui se manifeste aujourd'hui par la confection de naïfs tableaux, destinés à l'ornement du logis familial. Le tombeau du Prophète, enfin, dans sa mosquée de Médine, est le but d'un pèlerinage, et l'objet d'un véritable culte. La doctrine a tenté en vain d'imposer à la croyance populaire un *hadîth*, par lequel Mohammed condamnait lui-même cette idolâtrie, et affirmait que les prières des croyants arrivent jusqu'à lui, d'où qu'elles viennent [dccxxxii]. Le culte de

Mohammed et celui des saints a maintenu et développé dans la vie musulmane d'anciennes coutumes idolâtres. Ces cérémonies sont post-coraniques, en commençant par la fête de la naissance du Prophète, *mawlid* = *mîlâd*. Il est permis de penser que les chrétiens convertis à l'Islam ont cherché à retrouver Jésus en Mohammed. L'Évangile, selon la tradition, a annoncé le Prophète sous le nom d'Ahmed, qui, comme Mohammed, est un nom de bon augure puisqu'il exprime la louange [dccxxxiii] ; on ne comprend pas pourquoi il a fallu changer la forme du nom.

Les croyants sont-ils autorisés à en parer leurs fils et à faire passer ainsi en eux quelque chose de la personnalité du Prophète ? Les docteurs en ont discuté, car on semblait prétendre que l'enfant ainsi nommé deviendrait un nouveau prophète. La coutume a suivi le mot du terrible Al-Djâhiz : « Si vous avez cent fils, appelez-les tous Mohammed [dccxxxiv]. » Allah dans l'Écriture avait fixé son nom dès l'origine des temps.

P222 On ajoutait au nom d'un homme celui de son fils ; Abû Yûsuf Ya'qûb est Jacob père de Joseph. La tradition a appelé Mohammed abû'-l-Qâsim, par un enfant né de Khadîdja et mort en bas âge. Des traditions ont poussé le culte du Prophète jusqu'à lui attribuer quatre-vingt-dix-neuf noms, comme à Allah. L'une d'elles rapporte aussi qu'un homme répétait le nom du Prophète en faisant les tournées de la Ka'ba, et qu'il pensait faire ainsi sortir de la géhenne son père mort incroyant [dccxxxv].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre VI

Les femmes du prophète, ses filles. ‘Alî

Les Arabes préislamiques pratiquaient la polygamie, selon des modes et dans des proportions que j’ignore. Le Coran l’a conservée en restreignant le nombre des femmes légitimes à quatre, sans compter les concubines. Je ne sais si une lecture minutieuse des textes permettrait de savoir dans quelle mesure la première génération musulmane a profité de la permission accordée par le Coran. On peut, du moins, assembler quelques détails sur la vie conjugale du Prophète, qui en cela comme en toute conduite humaine, doit servir de modèle [dccxxxvi].

Les femmes du Prophète. — On n’est point surpris de découvrir à la plupart des mariages du Prophète une cause politique ou le respect d’une coutume. On a vu et on reverra l’assemblage naturel de la piété, de la politique et de la sensualité : Mohammed et ‘Âïcha pour leurs ablutions puisent au même vase. Le Prophète prend le lit de ‘Âïcha pour *qibla* de sa prière. Il prend pour tapis de prière le vêtement d’une de ses femmes [dccxxxvii].

Des pages précédentes ont dit son heureux mariage avec Khadîdja. Sa mort lui laissait des filles qui avaient besoin d’une femme pour les peigner [dccxxxviii]. Il épousa une veuve quraïchite, Sauda bint Zama‘a, qui avait fait partie, avec son premier mari, du groupe des musulmans émigrés en Abyssinie et qui n’était plus jeune. Elle joua son rôle en élevant les filles de Khadîdja, mais quand Mohammed P224 commença, après l’hégire, à avoir autour de lui plusieurs jeunes femmes, il trouva pénible de réserver un jour à cette vieille femme et il pensa la répudier. Elle lui dit : « Je ne désire plus ce que les femmes veulent avoir

en ce monde, mais seulement de prendre rang parmi tes épouses au jour du rassemblement suprême : je cède mon jour à ‘Âïcha [dccxxxix]. »

C’est entre 620 et 623 qu’il avait épousé celle-ci, fille de son fidèle ami Abû Bakr, enfant précoce et mutine. Il ne devint réellement son époux que trois ans plus tard, alors qu’il n’avait point d’autre femme que Sauda : ‘Âïcha avait alors neuf ans. Elle a tenu une grande place dans le harem du Prophète et son nom est revenu souvent dans les pages de ce livre. Veuve à dix-huit ans et condamnée au célibat, elle donna pleine carrière, sous ‘Othmân, à son esprit de domination et d’intrigues. La bataille du chameau la condamna à la retraite, qu’elle orna à Médine de pratiques pieuses et de transmission de traditions : source exceptionnellement précieuse, sans doute, pour l’histoire du Prophète, mais rendue suspecte par ce que l’on sait du caractère de ‘Âïcha et par l’évidente inauthenticité de beaucoup des hadîths qui lui ont été attribués ; elle mourut en 678 [dccxl].

Mohammed eut pour ‘Âïcha des attentions particulières. Vers 628, à l’époque d’al-Hudaïbiya, où elle a seize ans, elle assiste, enveloppée dans le manteau de son époux, aux jeux des lances et du bouclier que font les Abyssins devant la mosquée [dccxli].

C’est à Médine que Mohammed se constitua peu à peu un harem : selon la tradition il eut neuf femmes à la fois : la doctrine en retrouve la confirmation dans le Coran, dont un verset cite les nombres 2, 3 et 4, dont le total est 9. Il est possible que quelque sensualité se soit développée chez Mohammed à cette époque ; peut-être aussi la polygamie était-elle particulièrement pratiquée à Médine. Mais le harem du Prophète s’est formé de femmes qu’une cause sociale ou politique lui conseillait d’accueillir auprès de lui [dccxlii].

Uni à Abû Bakr par son mariage avec ‘Âïcha, le Prophète s’unit à ‘Omar en épousant sa fille Hafça, dont le mari avait été tué à Back ou à Ohod. Son père l’avait offerte à ‘Othmân [P225] et à Abû Bakr, qui la refusèrent ; ce dernier expliqua qu’il avait deviné l’intention du Prophète. Elle avait vingt ans. Mohammed obéissait ainsi, non seulement à son amitié pour ‘Omar, mais aux versets du Coran qui recommandent d’assurer l’existence des veuves et des orphelins que laissaient derrière eux les combattants pour la foi. Hafça a joui d’une riche et

utile influence dans le harem du Prophète, bien qu'elle laissât 'Âïcha jouer le premier rôle [dccxliii].

C'est une veuve encore, Zaïnab bint Khuzaïma dont le mari était mort à Badr que Mohammed épousa en 626. Elle mourut deux ou trois ans plus tard, laissant pour tout souvenir un surnom, « mère des malheureux » [dccxliv].

La même année, Mohammed recueillait Umm Salâma, veuve d'un de ses cousins tué à Ohod ; il avait été prononcer sur son corps la *takbîra* (Allah est très grand !). Elle avait quatre enfants. Mohammed maria l'un d'eux à une fille de son oncle, Hamza, et il éleva un autre fils, 'Omar [dccxlv]. Sa discrète sollicitude la mit en honneur auprès de Mohammed. Au moment où celui-ci est mourant chez 'Âïcha, on l'y trouve, désolée mais active à lui chercher un soulagement.

Le mariage avec Zaïnab bint Djahch est un roman passionnel, auquel le Coran s'est beaucoup intéressé. Des interprètes du verset *33*, 36 veulent qu'il s'applique à Zaïnab : celle-ci pensait que le Prophète demanderait sa main pour lui-même, alors qu'il la destinait à son affranchi et fils adoptif Zaïd b. Thâbit. Elle refusa et ne se résigna au mariage que sur l'ordre divin. Il est vrai que d'autres commentateurs estiment que ce verset concernait Umm Kulthûm bint 'Uqba, qui s'était offerte au Prophète et qui fut outrée qu'il « la destinât à son esclave ». Mais Allah est plus savant. Quoi qu'il en soit, Zaïnab épousa Zaïd, l'un des premiers fidèles de l'Islam. Le Prophète, soucieux de lui assurer des ressources, l'avait uni d'un lien fraternel avec son oncle Hamza qui était riche.

La tradition affirme que Mohammed ne connaissait point cette « fille de sa tante maternelle » et que, depuis son mariage avec Zaïd, il n'avait jamais eu l'occasion de la rencontrer. Un jour, ne trouvant point Zaïd au logis, il s'entretint avec Zaïnab qu'une tenture séparait de lui ; un souffle de vent soulève le rideau, et elle apparaît à ses yeux émerveillés en P226 un déshabillé affriolant. Il se retire, mais le mari, qui soupçonne l'incident, vient annoncer à son père adoptif qu'il a l'intention de répudier sa femme, sans avoir, du reste, aucun reproche à lui faire. Mohammed, mettant un soin jaloux à cacher sa passion, lui recommande de n'en rien faire. Mais, sans doute, le bruit se répand des desseins secrets du Prophète ; les Juifs et les faux Croyants cla-

baudent, nous dit la tradition [dccxlvi] ; car l'adoption crée les mêmes devoirs que la filiation légitime : on n'épouse point la femme de son fils. Il est nécessaire que la révélation intervienne, qu'elle abolisse l'adoption, qu'elle approuve la répudiation de Zaïnab et qu'elle la jette dans les bras du Prophète : « Et alors tu dis à celui envers qui Allah fut généreux et envers qui tu le fus, toi aussi : « Garde pour toi ton épouse et crains Allah » ; et tu caches en toi-même ce qu'Allah va manifester, et tu crains les hommes, alors que c'est Allah qui mérite d'être craint. Comme Zaïd avec elle a satisfait son désir, nous te la donnons pour épouse, de sorte qu'il n'y ait point pour les Croyants d'interdiction des épouses de leurs fils adoptifs, quand ceux-ci ont avec elles réalisé leur désir. » On a suggéré un rapprochement avec le mariage symbolique du prophète Osée [dccxlvii] !

Les noces de Zaïnab nous sont soigneusement rapportées par la tradition. Le repas fut composé de pains et de viandes, avec un petit plat de ragoût qui fut miraculeusement grossi, si bien que chacun des convives en eut sa large part. Mohammed quitta quelques instants ses convives pour faire une courte visite à ses femmes qui invoquèrent sur lui la *baraka*. Puis il revint auprès des hommes qui, indiscrètement, s'attardaient. Pour les faire partir, un ordre divin fut nécessaire : « O vous qui croyez, n'entrez point dans les maisons du Prophète (sauf s'il vous invite à un repas), sans en attendre le moment. Si vous êtes invités, entrez ; et quand vous avez mangé, dispersez-vous... » Zaïnab fut et resta l'une des femmes préférées de Mohammed [dccxlviii]. Elle savait rappeler les diverses origines de son mariage, quand les discussions s'élevaient entre elle et 'Âïcha sur leurs mérites respectifs : « Je fus conduite vers toi, disait-elle au Prophète, par trois voies que n'a connues aucune de tes femmes : mon aïeul fut le tien ; c'est Allah qui du haut du ciel m'a mariée P227 à toi, et le médiateur en fut Gabriel [dccxlix]. » « De toutes les femmes du Prophète, dit 'Âïcha, il n'y en a qu'une qui ait eu le toupet de me tenir tête : Zaïnab. » Sa sœur Hamma prit parti contre 'Âïcha dans l'affaire du collier.

Dans le butin de la campagne contre les Banû Muçtaliq, Mohammed prit une captive, fille de chef, l'affranchit et l'épousa. Je n'ai aucune raison de contredire la tradition qui attribue à ses charmes le geste de Mohammed. Mais il était normal que le vainqueur s'attribuât comme épouse ou concubine la veuve du chef ennemi qu'il avait tué [dccl].

Une fille d'Abû Sufyân, Umm Habîba, avait épousé un Mekkois, 'Ubaïdallâh, qui avait émigré avec elle en Abyssinie, s'y était converti au christianisme et y était mort. Mohammed, dit la tradition, était resté amoureux de cette jeune veuve de trente ans : il s'empressa donc de profiter d'une ambassade qu'il envoyait à Nadjâchî pour demander à celui-ci d'être son représentant matrimonial auprès d'Umm Habîba. Je suis tout disposé à admirer les charmes de cette dame, mais je ne puis oublier que l'événement se place en 628, après al-Hudaïbiya, à une époque où Abû Sufyân a compris que l'avenir est à Mohammed et où il est disposé à préparer son entrée à Mekke. Il ne peut manquer à venir faire visite à sa fille à Médine : personne n'en sera surpris, et il rencontrera le Prophète.

Dans le butin des B. Qoraïza, Mohammed prit pour lui une jolie captive, Rayhâna, qui refusa de se convertir. Le Prophète, rapporte la tradition, la tint en quarantaine dans son logis, jusqu'au jour où, s'entretenant avec des Compagnons, il entendit le bruit de deux sandales jetées derrière lui : il comprit que Tha'laba lui annonçait la conversion de Rayhâna. Il voulait l'épouser ; mais elle préféra rester sa concubine : « Ce sera plus léger pour toi et pour moi. » Elle mourut après lui [dccli].

En racontant la campagne de Khaïbar, on a rapporté le mariage de Mohammed avec une autre Juive, qui trouva très profitable d'épouser le chef qui avait torturé son mari. On l'appela Çafiya parce qu'elle fut la part normale *sahm çafiy* du Prophète dans le butin [dcclii].

A Mekke, au cours de la '*umra* de 629, il épousa Maïmûna, belle-sœur de son oncle al-'Abbâs ; il est évident que cette P228 jeune veuve de vingt-six ans était charmante ; elle avait en outre le mérite de servir d'intermédiaire naturel entre Mohammed et l'un des hommes qui, résignés à subir l'autorité de Mohammed, étaient aussi décidés à en tirer profit. Comme Abû Sufyân, ancêtre des Omayyades, al-'Abbâs, ancêtre des Abbassides, entrait dans le jeu musulman. Maïmûna appartenait en outre par sa mère à la tribu des Banû Hilâl, bédouins rapaces, que Mohammed voulait soumettre. Il chercha, d'autre part, à retarder de trois jours, par la célébration de ses noces, son départ de Mekke, afin de s'y trouver encore au moment du départ du pèlerinage et peut-être pour y prendre part.

Le mari polygame, qui contracte un nouveau mariage, reste sept jours avec sa nouvelle épousée, si c'est une jeune fille vierge, et trois jours si c'est une femme mariée antérieurement [dccliii]. Les Quraïchites refusèrent à Mohammed de prolonger son séjour, et il alla attendre Maïmûna à Saraf, première étape sur la route de Médine. C'est là que les noces furent célébrées. Elle mourut en 671, après avoir occupé une place très discrète dans le harem du Prophète, mais après avoir permis à lui et à son père de s'entretenir sans exciter la curiosité [dccliv].

L'union avec Marya la copte a été racontée à sa date dans la vie du Prophète [dcclv].

La tradition rapporte qu'une femme des B. Khazradj vint frapper sur l'épaule du Prophète, assis le dos au soleil et lui dit : « Je viens m'offrir à toi. Épouse-moi ! — Qui es-tu ? Je suis la fille du Vent, Laïla bint Khâtim ; épouse-moi ! — Ainsi fais-je. » Elle alla annoncer à sa famille que le Prophète l'épousait. « Tu as fait là un beau coup, lui dit-on. Toi, une femme jalouse, avec le Prophète, si bien pourvu d'épouses ! Demande-lui d'annuler ce contrat-là ! » Et Mohammed l'annula [dcclvi].

Il convient, sans doute, d'ajouter à cette liste le nom d'une pieuse veuve, Khaula ou Khuwaïla bint Hakîm, une abandonnée qui vint se réfugier dans le harem du chef de la communauté. On n'arrive point ainsi à trouver les quinze femmes que les annalistes attribuent au Prophète [dcclvii], par la faveur spéciale que lui accorde le Coran. Des juristes ont même conclu de ce texte qu'un musulman P229 pouvait avoir à la fois les neuf femmes qui entouraient le Prophète à sa mort. Ce verset excitait l'indignation de 'Âïcha : « Ton Maître est bien empressé à répondre à ton désir [dcclviii] ! »

La tradition énumère des mariages manqués du Prophète : une Kindite, al-Asmâ, dont le père, opposé à cette union, lui fit croire que sa fille avait la lèpre ; elle la contracta peu après : un châtiment divin ! [dcclix] — Une Kilâbite, Fâtima bint ad-Dahhâk, que Mohammed aurait épousée, mais qui lors de l'incident de Marya préféra reprendre sa liberté et retourner dans sa tribu, où elle gagna sa vie en ramassant des crottes de chameau. — Al-'Aliya. — Ukhaïb (?). — Umm Charîk, une ardente propagandiste de l'Islam qu'il épousa, trouva hors d'âge et répudia [dcclx]. — Mohammed demanda en vain ach-Chaubâ, des Ba-

nû Ghafâr, peu après la mort d'Ibrâhîm : « S'il était prophète, dit-elle, il ne verrait pas mourir ce qu'il a de plus cher. »

Des traditions tardives regrettent que les habitations des femmes du Prophète aient été démolies et qu'elles ne puissent plus servir dé modèles à des générations qui exigent des maisons luxueuses. C'étaient quatre maisonnettes en briques avec un auvent en branches de palmier, et cinq autres en argile et branches de palmier, avec un auvent ; les auvents étaient fermés de tentures en poil de chameau. « J'ai vu, dit le témoin du *hadîth*, la maison de Umm Salâma et son petit-fils m'a dit qu'elle l'avait construite en briques durant la razzia de Dûmat al-Djandal. A son retour, le Prophète s'arrêta d'abord devant ce logis neuf et elle expliqua que c'était pour arrêter les regards des gens. Mais Mohammed lui répondit que le pire chemin par où s'en allait là bien des musulmans, étaient les constructions [dcclxi]. »

Ces modestes logis ont été, comme il convient, le théâtre de quelques incidents comiques : le P. Lammens s'est diverti à en assembler le récit. Je ne les rappelle que pour l'influence qu'ils ont pu avoir sur la famille musulmane. Mohammed présent les supportait avec patience et bonté, parfois avec faiblesse ; néanmoins il était le maître et l'Envoyé d'Allah. Durant ses fréquentes absences jusqu'en 630, il laissait ses femmes sous la garde d'un homme sûr. Bien qu'on puisse penser que tous leurs gestes étaient guettés par la malignité [P230] publique, on ne peut éviter de se souvenir des Lettres Persanes.

Il y a une histoire de plat cassé, en présence du Prophète, par une femme jalouse, qu'on nous dit être 'Âïcha, ou Zaïnab, ou Umm Salâma, ou Çafya. La querelle est apaisée par un miracle : le Prophète ramasse les morceaux du plat qui se reconstitue entre ses mains. 'Âïcha entre un jour chez Zaïnab et y trouve Mohammed. Elles se querellent et Zaïnab insulte sa rivale, sans que le Prophète réussisse à la faire taire. « Injurie-la donc à ton tour », dit-il à 'Âïcha qui s'en donne à cœur joie. « Je l'injuriai si bien, raconte-t-elle, que la salive en sécha dans ma bouche. Et je voyais le Prophète qui jubilait [dcclxii] ! »

Suivant la tradition, les « mères des Croyants » ont perdu l'esprit d'obéissance et de simplicité qui était la marque des femmes quraïchites elles ont été infectées des mœurs médinoises. Elles tiennent des conciliabules : « Si nous étions avec un autre mari que le Pro-

phète, nous aurions luxe, vêtements, parures. » Et l'un des *hadîth* fait exprimer à chacune des femmes l'objet de son plus ardent désir : étoffes du Yémen rayées et éclatantes, soieries d'Égypte, velours de Khaïbar, etc. ; seule, la vertueuse 'Âïcha ne demande rien.

Et la tradition rapporte des incidents auxquels elle découvre des allusions dans des versets du Coran [dcclxiii]. Plusieurs de ces versets se rapporteraient à une aventure qui intéresse Marya la Copte, don du Muqauqis et concubine du Prophète. On dit qu'il l'avait installée dans une maison avec un jardin, qu'il avait eue dans sa part du butin des B. Nadîr et qui était située à l'extrémité de la ville, loin du logis de ses femmes. Néanmoins, la tradition rapporte que si les versets *66*, 3 et 4 parlent d'un secret que l'une de celles-ci a communiqué à une autre, c'est pour condamner l'attitude des deux femmes dans l'incident que voici : Mohammed a eu commerce avec Marya dans la chambre de Hafça, qui était allée faire visite à ses parents ; elle revient chez elle et surprend les amoureux. Mohammed promet d'être abstinent et demande à Hafça de garder le secret ; mais elle s'empresse de tout raconter à 'Âïcha ; l'incident est bientôt connu des autres femmes qui manifestent leur mécontentement. La révélation blâme les femmes « Peut-être que son P231 maître, s'il vous répudiait, lui donnerait en échange des épouses meilleures que vous, soumises, croyantes, pieuses, dociles, dévotes adoratrices, déjà mariées ou vierges. » La suite rappelle que le feu de l'enfer a pour combustible des êtres humains et des pierres, et l'on pense aux chaudières bouillantes qu'Arnolphe installe devant Agnès ; puis ce sont les crimes des femmes de Noé et de Loth, puis le rappel des vertus de la femme de Pharaon et de Marie, mère de Jésus [dcclxiv].

Et d'autres traditions racontent que Mohammed consacra vingt-neuf nuits consécutives à Marya la Copte, en négligeant ses épouses. Ou bien qu'il s'attardait chez Zaïnab qui le gorgeait d'un miel qui était d'ailleurs une gomme. Aux protestations de Hafça et de 'Âïcha, Mohammed répondit en promettant de renoncer au miel de Zaïnab ; mais comme les femmes clabaudaient, il parla de répudiation générale et se retira dans la chambre haute qu'il avait fait construire sur l'une des maisons de ses femmes ou sur la terrasse de la mosquée [dcclxv].

'Omar, fort ému de cette nouvelle, cherche en vain à avoir un entretien avec le Prophète. Il s'adresse à sa fille Hafça, qu'il trouve dans

les larmes : « Le Prophète vous a-t-il répudiée ? — Je ne sais pas. » Et ‘Omar lui rappelle ses anciens conseils de prudence en ses rapports avec ‘Âïcha ; mais Hafça se regimbe ; c’est à son mari seul qu’il appartient de lui faire des remontrances. A grand-peine, après une troisième requête, ‘Omar est introduit auprès de Mohammed par son esclave Rabâh : « Tu as répudié tes femmes ? — Non. — Si tu m’en crois, ô Prophète, sois indulgent. Nous autres Quraïchites, nous étions maîtres de nos femmes ; mais nous sommes venus vivre parmi des gens qui sont dominés par leurs femmes ; penses-y ! » Et Mohammed revient à ses femmes [dcclxvi].

Le Prophète avait juré de s’écarter d’elles pendant un mois ; comme il entre chez ‘Âïcha, elle lui fait remarquer que l’on n’en est qu’au vingt-neuf. « Ce mois-ci n’a que vingt-neuf jours », répond Mohammed. Néanmoins, la révélation lui enseigne l’avertissement qu’il doit donner à ses femmes : « Prophète, dis à tes épouses : si vous désirez la vie de ce bas monde et ses parures, venez, je vous pourvoirai P232 et je vous donnerai indépendance complète. Si vous désirez Allah et son Envoyé, Allah a préparé aux vertueuses d’entre vous une grande récompense. » Et la tradition ajoute que le Prophète dit à ‘Âïcha de consulter ses parents avant de prendre parti. « Je sais d’avance, répond-elle, que mes parents ne me diront pas de me séparer de toi [dcclxvii]. »

Les épouses du Prophète étaient jalouses du goût qu’il montrait pour sa concubine Marya la Copte. Elles cherchèrent à lui faire croire qu’elle avait été violée par un certain Mabûr. Mohammed chargea ‘Alî d’aller le tuer ; mais, eunuque, il montra son absence de sexe et ‘Alî n’insista pas [dcclxviii]. Leur haine fut exaspérée en 630 quand elle mit au monde un fils, comme Mohammed revenait d’at-Tâïf. Il en ressentit grande joie, et il donna à ce fils tant désiré le nom du grand ancêtre, Abraham : Ibrâhîm [dcclxix]. La tradition ne s’accorde pas sur le nom de la nourrice à laquelle il fut confié : on parle de celle des enfants de Khadîdja, qui n’aurait pu être qu’une nourrice sèche, ou bien d’une femme des Banû Nadjdjâr, famille de la mère de Mohammed, à moins que ce ne fût Umm Saïf, femme de Abû Saïf (père du sabre), un forgeron de Médine. Élevé dans une habitation salubre, gorgé de lait, l’enfant était fort beau et Mohammed voulut que ‘Âïcha l’admirât : « Vois comme il me ressemble ! — Je ne vois aucune ressemblance. — Ne vois-tu pas comme il est blanc et bien en chair ? — L’enfant

auquel on a interdit les chamelles laitières est blanc et celui que l'on abreuve du lait des brebis engraisse [dcclxx]. »

Néanmoins, l'enfant mourut vers son seizième mois [dcclxxi]. Mohammed versa un flot de larmes, mais fut rappelé par les assistants à la patience prescrite par Allah devant le malheur. On sait exactement le jour de la mort d'Ibrâhîm, car il fut marqué par une éclipse : 27 janvier 632. La foule y vit un signe céleste, et le Prophète dut proclamer que ce n'était qu'une coïncidence [dcclxxii].

Le Prophète respectait scrupuleusement le tour de ses femmes, c'est-à-dire que, dans la vie normale à Médine il passait une nuit successivement avec chacune d'elles. Avec brutalité la tradition lui donne le pouvoir de rendre cette rencontre matériellement effective. Un prophète, dit-elle, a la force de quarante hommes et Mohammed avait celle de P233 quarante prophètes : et l'on rappelle le harem de Salomon et de David [dcclxxiii]. Parmi bien des indications étranges, je retiens une formule d'Ibn Taïmiya : « rapports sexuels selon son besoin à elle et sa possibilité à lui [dcclxxiv] ». La doctrine exige que le mari accorde à chacune de ses femmes sa nuit de présence, sans en préciser l'emploi.

Les épouses du Prophète doivent servir de modèles à toutes les femmes de la communauté musulmane. On en trouve une preuve indirecte dans un verset du Coran : « Femmes du Prophète, celle d'entre vous qui commettra une faute évidente en sera punie en double. » Un autre verset déclare : « Les épouses (du Prophète) sont vos mères. » Et de là résulte l'interdiction de les épouser, veuves ou répudiées : elles sont les « mères des Croyants » [dcclxxv].

A la fin de sa vie, Mohammed n'avait plus, en fait, que les quatre épouses légitimes permises par le Coran : 'Âïcha, Umm Salâma, Hafça et Zaïnab, entre lesquelles il tirait au sort celle qui l'accompagnait dans ses déplacements. Les cinq autres, Sauda, Djuwaïriya, Çafiya, Umm Habîba et Maïmûna, n'étaient plus, pour diverses raisons, que des épouses honoraires [dcclxxvi]. Elles étaient toutes divisées en deux clans : celui de 'Âïcha avec Hafça, Çafiya et Sauda contre celui d'Umm Salâma avec Zaïnab, Maïmûna, Umm Habîba et Djuwaïriya. 'Âïcha et Hafça maintenaient la bonne entente qui unissait leurs pères.

Les filles du Prophète. — Bien des incidents de la vie du Prophète sont commentés et expliqués par la présence et l'influence de ses femmes ; d'autres le sont par les mariages de ses filles issues de Khadîdja. Le P. Lammens en a écrit l'histoire, qui reste parfois obscure : on ne rappelle ici que quelques faits.

Ruqaya épouse un fils d'Abû Lahab, puis 'Othmân ; elle meurt avant la bataille de Badr. Umm Kulthûm est elle aussi femme de 'Othmân, qui mérite ainsi le surnom de « l'homme aux deux lumières » [dcclxxvii].

Zaïnab épouse un Omayyade, Abû'l-'Âcî, qui n'est pas musulman. Il la répudie, après divers incidents auxquels est mêlé Abû Sufyân, vers l'époque du pacte d'al-Hudaïbiya.

Quelque temps avant la conquête de Mekke, Abû'l-'Acî, P234 revenant de Syrie avec une caravane, est razzié par des Médinois ; mais il leur échappe et vient se mettre sous la protection de Zaïnab, alors à Médine. A la Prière, une voix s'élève du rang des femmes : « J'ai donné sûreté à Abû'l'Âcî ! « C'est celle de Zaïnab ; le Prophète va voir sa fille et fait rendre à Abû'l-'Âcî tout ce qui lui a été pris, jusqu'à la plus petite outre. Il revient alors à Mekke et après avoir fait constater publiquement par les Quraïchites qu'il a récupéré tout le contenu de sa caravane, il se déclare musulman et revient à Médine, où Mohammed lui rend sa femme, sans réclamer de dot, comme s'il n'y avait pas eu répudiation [dcclxxviii].

On est bien tenté de croire que, comme le mariage de Mohammed avec la fille d'Abû Sufyân, les relations de Zaïnab avec son mari ont contribué à préparer la conquête de Mekke.

La tradition note la particulière affection de Mohammed pour Umâma, fille de Zaïnab [dcclxxix].

Il est facile et divertissant d'opposer la figure si vivante et inquiétante de 'Âïcha à la silhouette piteuse et languissante de la dernière des filles de Mohammed, Fâtima. Elle paraît, néanmoins, avoir joui de l'affection de son père, et son mariage avec 'Alî a encore accru celle-ci. Mohammed a réservé un rôle important à son neveu et gendre dans la conduite de la communauté musulmane. 'Alî sera plus tard quelque temps calife, et la nombreuse postérité issue de son mariage avec la

fille du Prophète représentera, durant les siècles, la pure notion de l'hérédité du pouvoir, avec une particulière prédominance de l'autorité religieuse. La tradition chî'ite a donc singulièrement grandi le rôle de Fâtima et de 'Alî durant la vie de Mohammed, et la tradition orthodoxe l'a souvent suivie.

La critique de ces traditions n'a été que timidement tentée par l'érudition musulmane ; elle a été accentuée par les historiens européens. Le P. Lammens, dans un ouvrage d'ailleurs excellent, s'est abandonné à une joyeuse férocité [dcclxxx].

On a beau retourner en tous sens les textes arabes, on ne réussit point à faire de Fâtima un personnage politique, ni même un personnage tout court : on ne situe son activité ni [P235] chez son père, ni chez son mari ; c'est une femme pas belle, maladive, jalouse, maladroite, qui n'intervient dans les intrigues des femmes du Prophète que pour se heurter piteusement à l'habileté et à l'arrogance de 'Âïcha. Elle n'est guère un porte-étendard pour le parti alide contre le gouvernement du lendemain, Abû Bakr-'Omar. Des traditions aimables nous la présentent dans un rôle de bonté : à Ohod, elle panse la blessure de son père avec un chiffon brûlé, tandis que 'Alî verse de l'eau dans son bouclier [dcclxxxi]. Mais elle a bien de la peine à tenir sa maison ; elle se plaint à 'Âïcha de la lourdeur du « moulin » qu'il faut tourner dans le mortier pour écraser le grain ; elle demande à son père de lui prêter une esclave pour la servir : il lui cite des versets du Coran sur la patience et sur le bonheur de l'autre monde [dcclxxxii].

Fâtima semble avoir eu quatre ou cinq enfants, dont deux filles ; ses deux fils, Hasan et Husaïn, « les deux Hasan », sont bien connus.

Elle était douée, selon la tradition chî'ite, de toutes les vertus énumérées par le verset *33*, 33. Elle est devenue l'une des « reines des femmes de paradis, au-dessous de Marie », mère de Jésus. Un *hadîth* la montre s'entretenant avec son père : elle pleure, parce qu'il lui annonce sa fin prochaine ; puis elle rit, car il ajoute qu'elle le suivra de près [dcclxxxiii].

Fâtima mourut en effet six mois, dit-on, après lui, en 633, à un âge imprécis, entre vingt-trois et trente-cinq ans. Elle fut, selon son désir, lavée par 'Alî et par Asma bint Is qui lui avait enseigné la manière

abyssine de laver les morts [dcclxxxiv]. ‘Alî prononça sur elle la Prière, sans avertir le calife Abû Bakr du moment des funérailles [dcclxxxv].

On pourrait croire que les exagérations de la tradition chî‘ite aient eu pour conséquence une réaction de la doctrine sunnite et que celle-ci ait réservé une place de plus en plus étroite à Fâtima dans la dévotion musulmane : or il n’en est rien. Sa figure a grandi jusqu’à devenir la sainte suprême du monde des personnages sacrés qui se sont insinués les uns après les autres dans le panthéon musulman à la suite de Mohammed. Peut-être a-t-elle profité de la déification de son père. Il est plus vraisemblable que son culte s’est développé parallèlement avec celui de la Vierge [P236] Marie dans la dévotion catholique et pour les mêmes raisons. On est même tenté d’en voir une simple imitation quand on trouve accolée au nom de la pauvre femme de ‘Alî une épithète *batûl* « vierge » qui ne signifie rien par elle-même [dcclxxxvi].

Il semble que ‘Alî n’ait donné à Fâtima aucune rivale, Mohammed y aurait veillé en l’empêchant d’épouser une fille d’Abû Lahab, puis d’un B. Hichâm b. al-Mughaïra. ‘Alî n’eut un harem que sous Abû Bakr après la mort de Fâtima [dcclxxxvii].

‘Alî. — La tradition sunnite a conservé à ‘Alî sa réputation de guerrier héroïque : c’est un représentant des combats singuliers du préislam, un *barrâz* musulman, comme Hamza ; on cite ses hauts faits à Badr, à Ohod, au Fossé, à Khaïbar, à Hunaïn. On le voit bien sur les champs de bataille, mais on ne le trouve point parmi les compagnons intimes de Mohammed. La clarté de son intelligence est médiocre et son caractère est faible et indécis : c’est un bon officier dans les bas grades. Mais c’est le cousin et le gendre du Prophète et la tradition lui fait une place à ses côtés ; elle lui réserve un rôle important au *hadjdj* de 635, mais tout de même derrière Abû Bakr.

La tradition montre Mohammed affectueux pour son gendre et soucieux de lui être utile. ‘Alî est pauvre et il n’a point de quoi payer son repas de noces ; il en gagne le prix en allant cueillir de l’*izhir*, la plante dont se servent les joailliers juifs de Médine pour polir les bijoux d’or et d’argent. A Badr, il a eu une vieille chamelle dans sa part de butin, et ensuite une autre ; Hamza s’enivre avec des Ançâr et lui tue ses deux chamelles. Mohammed, accompagné de Zaïd b. Hâritha,

va protester auprès de son oncle qui, toujours ivre, le toise des pieds à la tête et lui dit : « N'êtes-vous point seulement des esclaves de mon père [dcclxxxviii] ? »

A Khaïbar, où 'Alî avait mal aux yeux, le Prophète les guérit d'un peu de sa salive ; puis il lui confie l'étendard en lui recommandant, après la conquête, de s'arrêter à la porte de chaque maison et d'inviter les habitants à se convertir, avant de les attaquer [dcclxxxix]. Lors de l'expédition de Tabûk, 'Alî, on l'a vu, se plaint d'avoir été laissé à Médine « pour garder les femmes et les enfants ». Le Prophète le console [dccxc].

P237 Le surnom de 'Alî : Abû Turâb, l'homme à la poussière, reste inexpliqué. De son temps, des gens l'ont considéré comme une insulte, mais un *hadîth* a rétabli la vérité ; Mohammed rejoint dans la mosquée 'Alî qui, après s'être disputé avec Fâtima, s'y est réfugié et endormi. Son vêtement s'est ouvert et il a le dos souillé de poussière ; le Prophète le réveille et l'appelle par deux fois Abû Turâb : c'est donc un beau surnom pour lui [dccxci].

Il est évident que le Prophète savait le juger à sa valeur. Il eût été conforme à la coutume qu'il laissât la direction de la communauté musulmane à ses deux petits-fils, sous la garde de leur père : il ne le fit point. Sans doute, les traditionnistes pensent à l'arbitrage de Çiffîn quand ils montrent Mohammed se retirant chez 'Âïcha pour y mourir en paix, bien décidé à écarter 'Alî ; et quand ils ajoutent que 'Âïcha et Hafça ayant commis l'imprudence de convoquer leurs pères, le Prophète dit brutalement à Abû Bakr et à 'Omar : Je vous ferai appeler quand je voudrai vous voir ! » Je pense que le Prophète s'en est sincèrement remis à la volonté d'Allah pour décider du sort de ses fidèles.

Il est difficile de ne point se souvenir que la tradition a accentué la ressemblance que le Coran avait indiquée entre Mohammed et Jésus. La doctrine chî'ite a si largement poussé la similitude qu'elle a fait de 'Alî une incarnation divine ; on reste surpris que des hommes cultivés aient consenti a admettre pareille théorie, ainsi que tant de faits miraculeux, survivances des vieilles légendes des Phéniciens et des Assyro-Babyloniens. On trouve ces histoires résumées un peu partout [dccxcii].

Mais il paraît intéressant d'en trouver un choix chez un écrivain du XIVe siècle, fort peu disposé à accepter les légendes trop merveilleuses, Ibn

Taïmiya [dccxciii] : « On demande ce qui est réel dans la légende de ‘Alî que voici : Il a combattu les djinns au puits de Dhât al-‘Alam. Le jour de Khaïbar, il a étendu la main et l’armée est passée dessus. Dans la guerre du Fossé, il chargea les bandes ennemies qui se divisèrent devant lui en dix-sept groupes, et derrière chacun d’eux il y eut un homme qui frappait du sabre en disant : Je suis ‘Alî. Il avait un sabre, Dhû’l-Fiqâr qui s’allongeait et se raccourcissait à volonté ; il en frappa Mar Saba qui avait sur la tête une auge en marbre ; il le fendit en deux, lui et son cheval, d’un seul coup et son sabre pénétra en terre de deux ou trois coudées ; et on entendit une voix qui dans l’air criait : Il n’y a de sabre que Dhû’l-Fiqâr ; il n’y a de chevalier que ‘Alî. Il avait une machine (*mandjanîq* : mangonneau) avec quoi il lançait des traits jusqu’à Hiçn al-ghurâb. Il fut envoyé secrètement à chacun des prophètes et ouvertement à Mohammed. Il luttait seul contre vingt, trente, cinquante guerriers. Il saisit l’anneau de P238 la porte de Khaïbar et le secoua ; la ville fut ébranlée et de la crête de ses murailles des créneaux tombèrent. » Ibn Taïmiya ajoute que ce sont là « forgeries mensongères, de l’avis unanime des gens de savoir et de foi », et il en montre successivement l’absurdité. Il rétablit la réalité du rôle de ‘Alî à Khaïbar et ajoute que l’on ne sait pas qui a tué Mar Saba. « Ce sont des légendes pareilles à celles que l’on trouve dans l’histoire d’Antar et dans celles de héros *abtâl* [dccxciv]. »

La tradition chî‘ite a insisté sur l’affection que Mohammed témoignait à ses petits-enfants elle les reconnaît dans les « gens de la maison » *ahl al-baït* du verset *33*, 33. Il les enveloppe sous son vêtement. Dans le discours qu’il prononça près de l’étang de Kumm, dans le pèlerinage de 632, Mohammed aurait dit qu’il léguait à la communauté musulmane deux biens très précieux : le Coran et sa famille. En 1183 cependant, Ibn Djubaïr qui n’est pas chî‘ite, admirait aussi un anneau attaché à la chaire de la mosquée de Médine : il servait de jouet à Hasan et à Husaïn quand leur grand-père prenait la parole devant l’assemblée des fidèles [dccxcv].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

DEUXIÈME PARTIE

Le message de Mohammed

Retour à la Table des matières

Chapitre premier

Allah

[L'Islam est né de l'enseignement de Mohammed, dont il nous faut donc à présent donner un exposé systématique. Seulement, si, par la force des choses, c'est bien un corps de doctrine que les générations successives de musulmans chercheront à dégager de la parole et de l'exemple du Prophète, rien, on l'a déjà vu, n'est moins systématique en réalité que le comportement historique de Mohammed, agissant et enseignant à mesure des circonstances au point d'en venir quelquefois à de véritables contradictions. Si donc il reste légitime de chercher à composer une image d'ensemble de la pensée et de l'action du Prophète, il importe de préciser qu'elle ne saurait être envisagée comme un corpus statique de doctrine, mais doit l'être comme un mouvement d'idées constamment repensées, d'attitudes de vie constamment réadaptées. Seules sont constantes les grandes lignes d'une orientation plutôt morale que rationnelle.]

Origines de l'idée d'Allah. — La méditation de Mohammed lui a fait concevoir un Dieu suprême et unique qui assemblait en Lui les formes différentes que les croyances diverses des Arabes lui attribuaient alors. Allah restait la divinité familière qui protège la tribu contre ses ennemis et qui favorise ses intérêts ; à Mekke, il assurait la sécurité des deux grandes caravanes annuelles des Quraïchites. D'autre part, Allah était bien la divinité lointaine et redoutable qui a créé le P242 monde et les hommes et qui les gouverne selon sa toute-puissante et inconnaissable volonté ; sa main tient sans cesse le châtiment tout proche pour les rebelles. Mais Mohammed était assez bien renseigné sur la prédication de Jésus, qui éveillait un écho dans ses

propres sentiments, pour qu'il vît aussi en Allah un dieu de bonté et de miséricorde.

On voudrait pouvoir suivre dans le Coran le développement de la pensée de Mohammed ; mais j'ai rappelé déjà que malgré les efforts de l'érudition musulmane et de la critique européenne, la chronologie des versets reste incertaine. On voudrait aussi connaître les relations que Mohammed a entretenues avec des hommes instruits de croyances diverses, dont les paroles ont laissé une trace sur sa pensée. Là aussi on ne peut risquer que des hypothèses imprécises.

Ce n'est bientôt point d'ailleurs seulement la méditation du Prophète que l'on a à suivre et à comprendre, ce sont les manifestations de la vie extraordinairement active d'un prédicateur, puis d'un chef d'État, d'un commandant d'armée, d'un conducteur d'hommes. La notion divine lui apparaît au-dessus d'événements très divers : il est pénétré de la puissance que son dieu exerce sur sa propre vie et sur toutes ses actions ; c'est Lui qui y intervient sans cesse ; il revêt, pour ainsi dire, les aspects variés et successifs de la pensée de son Envoyé. Ainsi le Coran exprime des notions fragmentaires que des formules tendent, çà et là, à rassembler.

On est trop tenté de considérer l'Arabie comme un vase clos, comme un milieu religieux resté étranger à la vie des autres peuples du Proche-Orient. Dans des pages précédentes, j'ai essayé de résumer, après d'autres et suivant eux, les influences extérieures qui sont venues modifier les croyances animistes primitives des Arabes : elles apparaissent sous des formes différentes qui semblaient à certains égards s'opposer à des tendances unificatrices. Cependant le culte des pierres sacrées s'était agrandi de telle sorte qu'elles étaient devenues la pierre angulaire d'un temple qu'habitait une divinité supérieure, parente des divinités astrales du Proche-Orient. La Ka'ba est ainsi un temple construit sur deux ou trois pierres sacrées. Des rites, compliqués, mais accomplis avec un ardent respect du culte, faisaient participer les fidèles à l'effluve sacré : pèlerinages, adorations P243 debout, processions, sacrifices. Ils les pratiquaient aux sanctuaires les plus illustres, où la puissance divine prenait une forme supérieure et indécise : celle du Dieu, *al-ilah*. Les cérémonies célébrées dans ces sanctuaires étaient d'ailleurs semblables : ainsi les fidèles étaient préparés à admettre qu'elles s'adressaient à une même divinité. Cette tendance

vague vers l'unité divine s'était précisée dans certains groupes de l'Arabie méridionale et des oasis du nord par la venue de Juifs et de Chrétiens et par la conversion des populations autochtones. Il n'y a lieu de refuser de croire ni à la présence d'un évêque de Nedjrân aux foires du pèlerinage de 'Arafât, ni aux entrevues de Mohammed caravanier avec des solitaires chrétiens.

Ces origines expliquent aussi certaines réactions ultérieures devant la prédication de Mohammed. Les découvertes épigraphiques permettent par exemple aujourd'hui de trouver une explication à l'horreur que, nous le verrons, les Quraïchites manifestaient pour le nom d'ar-Rahmân. Il leur était connu par leurs relations, souvent mauvaises, avec l'Arabie du Sud. Dans des inscriptions monothéistes *Rahmanan* apparaît, avec la même valeur que *Il* ou *Ilah*. Une inscription judaïsante s'adresse au Rahmanan, « dieu d'Israël, seigneur de Juda ». C'est la Trinité que l'on trouve exprimée dans des inscriptions chrétiennes par « Rahmanan et son Messie et l'Esprit Saint », et ailleurs Rahmanan est associé à « son fils Christos le Victorieux » [dccxcvi]. Les Quraïchites avaient, peut-être, le souvenir que les gens d'Abraha venaient les attaquer au nom de *Rahmanan*.

Il est d'ailleurs probable que ni le judaïsme, ni le christianisme ne s'étaient imposés à des groupements arabes à l'état pur ; il conviendrait de parler plutôt de judéo-christianisme. Ce sont leurs aspects légendaires communs qui ont surtout pénétré la pensée de Mohammed. Néanmoins des versets du Coran prouvent qu'il avait eu connaissance de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Allah le Maître. — Les hommes, à un certain état d'évolution, attachent aux mots une valeur magique ils ont une existence propre. C'est donc, et je m'en excuse, par une étude de mots que je commence à parler d'Allah.

P244 La langue arabe opposait *rabb* maître, à '*abd* esclave : le dieu était maître de son esclave, et c'est une formule que le judaïsme n'ignorait pas. Les anciens poètes célèbrent le *rabb* de la Ka'ba, et celui des bêtes égorgées à Minâ. Dans les déplacements des tribus le dieu a parfois sa tente ronde : il est *rabb al-qubba*. Ainsi les serviteurs du sanctuaire sont dits 'Abd al-Ka'ba, 'Abd ad-Dâr, et du nom parti-

culier des divinités ‘Abd Chams, ‘Abd Qaïs, ‘Abd al-‘Ozzâ ; en Islam, ils seront désormais ‘Abd-Allah [dccxcvii].

En Islam, Allah est resté le maître de la Ka‘ba, qui est sa maison, car telle l’avait établie Abraham avant que les idolâtres ne la consacrent à de faux dieux, selon le principe de la pérennité des lieux saints. Et ainsi Allah prend allure d’une divinité locale : il est le maître de cette maison qui nourrit les Quraïchites contre la faim et les protège contre la peur. Dans un autre verset, il est le maître de Mekke dont il a rendu le sol sacré [dccxcviii].

L’importance du mot *rabb* est démontrée par sa fréquence même dans le Coran. On en trouve des exemples au pluriel pour désigner les dieux préislamiques [dccxcix]. Mais *rabb* exprime surtout qu’Allah est le maître de l’univers : le maître du Jour et de la Nuit ; le maître de l’Orient et de l’Occident [dccc] ; le maître des Couchants et des Levants, c’est-à-dire de ceux du soleil et de la lune, de même que dans les inscriptions sud-arabiques l’Attar du Levant s’oppose à l’Attar du Couchant. Allah est aussi le maître de l’Aurore, celui de Sirius et de tous les astres que les anciens Arabes prenaient pour des dieux [dccci].

J’imagine que c’est cette ubiquité qu’exprime un nom d’Allah un peu étrange : *wasî‘* « vaste, étendu ». « Où que vous vous tourniez (pour la Prière), là est la face d’Allah ; il est vaste et savant. » Il est aussi étendu que l’univers et instruit de toutes choses. Des commentaires y voient une affirmation de sa clémence infinie [dcccii].

Il est particulièrement important qu’il soit le maître de l’humanité.Le mot *rabb* apparaît donc dans le Coran avec tous les pronoms affixes : en parlant à Mohammed il est *rabbuka* « ton maître » ; en s’adressant aux Quraïchites, il est « votre maître et le maître de vos pères les anciens [dcccciii] ».

Maître des cieux, maître de la terre, il est le maître des P245 hommes, *rabb al-‘âlamîn*. Cette dernière expression revient mainte fois à la rime. Dans les deux sourates qui encadrent le Coran de formules propitiatoires, Allah est d’une part *rabb al-âlamin* et de l’autre *malîk an-nâs*, *rabb an-nâs*. Il convient de traduire « maître des hommes » et non « maître des mondes ». Un autre verset dit : « Allah est prière pour les hommes » *lil-‘âlamîn* [dccciv].

On traduit aussi par « maître » les mots *waliy* et *mawlâ*, que le Coran emploie à l'occasion du Jugement Dernier ; c'est exactement « celui qui dirige, au-dessus de toi, tes intérêts », donc le maître de l'esclave, le patron de l'affranchi, le tuteur de l'orphelin, le représentant de la femme au contrat de mariage. « Allah est Celui qui a pris soin de diriger l'homme durant toute sa vie jusqu'à l'Heure Suprême [dcccv]. »

Les noms d'Allah. — Le nom de la divinité est dans bien des religions un vocable ineffable, et ses adorateurs l'implorent sous des noms qui expriment l'une des formes de la puissance divine. Les peuples sémitiques ont été particulièrement riches en épithètes pour désigner leur dieu ; la force du Verbe leur était familière. C'est ainsi que le Coran désigne Allah, non seulement par son véritable nom, mais par une série de vocables qu'il isole ou accouple suivant le sens des versets ou selon l'harmonie du rythme et de la rime. La doctrine musulmane les a rassemblés en une liste qui est celle des quatre-vingt-dix-neuf beaux noms de Dieu, Allah étant le centième. C'est à travers les plus importants d'entre eux qu'il faut se résoudre à chercher les aspects de la puissance divine suivant la méditation du Prophète [dcccvi].

L'importance de cette liste a paru capitale aux milieux musulmans, préoccupés de récitation coranique et convaincus, comme les Çoufis, de sa valeur mystique. Mais elle semble négligeable à Ibn Taïmiya (m. 1328) qui remarque qu'elle oublie des termes tels que *rabb* et *sayyid* et donne asile à d'autres qui apparaissent à peine dans le Coran.

L'idée de Vie. — Ceux d'entre eux qui expriment les valeurs divines essentielles apparaissent dans quelques versets qu'il convient de citer. « A Allah les beaux noms ! Invoquez-le par eux et laissez là les gens qui s'égarent au P246 sujet de ces noms. » Allah ne connaît ni repos ni sommeil : Il est le Vivant, le Présent *al-hayy al-qayyûm* [dcccvii] ; il est le principe même de la vie du monde, et peut-être dans ces mots y a-t-il l'impression de son éternité ? La Bible avait déjà dit qu'Il n'est point pareil à ces idoles de bois et pierre inertes « qui ne voient point, qui n'entendent point, qui ne mangent point et qui ne sentent point ».

« Dieu n'est pas le dieu des morts, mais le dieu des vivants [dcccviii]. » Et Origène répète « Dieu est le Vivant », mais sur un plan supérieur à la connaissance humaine [dcccix]. Et c'est de la vie de Dieu qu'émane la vie de tous les êtres : « Il fait sortir le vivant du mort et il fait sortir le mort du vivant ; il vivifie la terre après sa mort. Ainsi il vous fera sortir (vous serez ressuscités) » : « Il fend le grain et le noyau ; il fait sortir... » A une date imprécise, qui peut être ancienne, il avait dit : « Et Celui-là n'a-t-il point le pouvoir de ressusciter les morts ? » Le Coran a insisté sur ce grand jour de la Résurrection *qiyâma*, qui rejoint en quelque mesure *al-qayyûm* ; cependant Allah n'est point le Ressusciteur, *al-muhyî*, comme on pouvait l'attendre [dcccx].

Le Coran le proclame dans des versets mekkois : « Confie-toi en le Vivant qui ne meurt point. » — « Il est le Vivant, point de dieu hors Lui ! » — « Il n'est pris ni de somnolence, ni de sommeil. » Et la suite confirme l'explication des commentateurs : Allah est le directeur vigilant de toutes les choses de ce monde ; il impose leur condition de vie à tous les êtres [dcccxi]. Suivant une interprétation tardive, *al-qayyûm* serait « Celui qui existe par Lui-même, absolument et à l'exclusion de tout autre ; Celui par qui vaut toute existence. Il est Celui qui donne et ôte la vie. »

C'est d'ailleurs par hantise d'eschatologie que Mohammed reçoit : « Celui qui crée la vie et la mort pour vous éprouver ; qui de vous sera plus beau en acte ? » ; — « il vivifie la terre après la mort, et ainsi vous serez mis dehors. » Et cette succession de la vie et de la mort est une notion à la fois platonicienne et moderne. Et répète : « Celui qui fait sortir le vivant du mort et le mort du vivant ; celui qui règle l'ordre (?) *yudabbiru'l-amr*. »

Bien que le Coran n'emploie pas le mot *muhyî*, Allah y est bien Celui qui donne ou redonne la vie ; dis : « N'a-t-il P247 point, Celui-là, pouvoir de revivifier les morts ? » Et parle de la position affreuse du réprouvé qui, en enfer, ne peut « ni vivre ni mourir » [dcccxii].

La Puissance. — L'épithète *al-'azîz* est celle qui est répétée le plus souvent dans le Coran : on ne saurait s'en étonner puisqu'elle affirme la toute-puissance divine '*izrrat* et que l'on va trouver le verbe '*azza*, être puissant, ayant Allah pour sujet. Mais *al-'azîz* est le plus souvent

accolé à un autre nom d'Allah et il n'est point sans intérêt de suivre la fortune de ces épithètes accouplées, dans les périodes successives de la révélation.

La seconde période mekkoise offre plusieurs exemples de '*aziz rahîm* qui ont paru suspects à Nöldeke [dcccxiii], comme un élément de rime riche accolée artificiellement à des versets. On trouve cependant : « Sauf celui que Dieu aura en pitié *man rahima Allahu* ; car Dieu est le Puissant, le Pitoyable. » J'imagine que le Coran assemble très simplement la notion de puissance de Dieu à celle de sa pitié, de sa bonté pour les hommes envers qui Il exerce si largement sa *rahma*, c'est-à-dire sa faveur et sa grâce. On les retrouve à propos de la création ; de Moïse sauvé de la mer Rouge ; du gouvernement de Dieu ; de Noé sauvé du déluge ; du châtiment des incrédules ; etc. Il convient d'ailleurs de suivre l'indication capitale de Nöldeke sur la cohésion toute particulière de cette sourate, par les sujets qui y sont rappelés et par les formules qui lui confèrent un rythme puissant : il y a en effet un double verset qui est répété : « il y a en cela un signe, mais pour la plupart ils ne sont point croyants — or ton maître est Lui, le Puissant, le Pitoyable ». « Confie-toi *tawakkal*... [dcccxiv]. »

Enfin on croit bon de signaler la variété de sens que fournit le mot '*azîz* employé, si l'on peut dire, au passif, ce que l'on est tout-puissant à réaliser, ce que l'on fait sans effort. « Et cela n'est point, pour Dieu, difficile », c'est-à-dire la Création [dcccxv]. Des versets proclament la Puissance Unique de Dieu, en employant l'abstrait '*izza* : En parlant de Dieu Iblis fait serment « par ta toute-puissance » *bi 'izzatika*. Et la formule précise, de la troisième période mekkoise : « la Puissance est à Dieu, tout entière » — « Qui aurait P248 prétendu à la Puissance, la Puissance est à Dieu » — « la Puissance est à Dieu, à son Envoyé et aux Croyants », lit-on à la fin du Coran. Les sorciers de Pharaon réclament leur salaire « par la '*izza* de Pharaon » [dcccxvi].

« La gloire d'Allah est proclamée par ce qui est dans les cieux et sur la terre ; Il est le Puissant, le Sage *al-'azîz al-hakîm*. A Lui la royauté des cieux et de la terre ; Il est sur toute chose puissante *qadîr*. Il est le Premier et le Dernier, l'Extérieur et l'Intime. Il est sur toute chose sachant '*âlim*. » — Et les commentaires qui datent d'une époque où la pensée musulmane est très vivante, expliquent qu'il n'y a rien avant et après lui ; qu'il est extérieur à toute chose et que ce-

pendant il pénètre tout de son essence et de sa connaissance infinie. On pourrait comprendre plus simplement qu'extérieur il apparaît à toutes les âmes et qu'intime, il connaît tous les secrets [dcccxvii].

Dans l'histoire de Chu'aïb, il y a plusieurs exemples de *azîz* construit avec '*alâ*, c'est-à-dire « puissant sur » des gens [dcccxviii].

L'ensemble *al-qawî al-'azîz*, le Fort, le Puissant paraît être une simple redondance ; la nuance entre puissance et manifestation de cette puissance est, sans doute, un commentaire de la doctrine. Dieu accordera sa faveur aux Croyants le Jour du Jugement ; Dieu est *latîf* envers ses serviteurs ; « Je serai vainqueur moi et mes Envoyés [dcccxix]. »

Pour exprimer la toute-puissance d'Allah, la pratique musulmane a adopté une sentence de négation : « il n'y a de puissance et de force qu'en Allah » *la hawla wa la quwwata illâ billahi*, qui n'est pas coranique. La force *quwwa* n'est même attribuée que rarement à Allah ; « Allah est le Pourvoyeur ; il a la force ; il est inébranlable *matîn* », « la force est à Allah toute [dcccxx]. » — Le Fort, *al-qawî* est l'un des noms d'Allah : il est dans le Coran, seul, dans trois versets qui prévoient la rudesse du châtiment final ; dans huit autres il est accouplé à *al-'azîz* et une fois à *al-amîn*, à la rime, sans signification particulière, à la fin de Mekke et à Médine [dcccxxi].

Parfois Allah est le « dominateur *al-qâhir* au-dessus de ses serviteurs, et il est en même temps le sage, l'informé, *al-hakîm*, *al-khabîr* [dcccxxii] ». Mais le Coran a surtout répété P249 l'intensif *al-qahhâr*, « Celui qui contraint sans qu'on lui puisse résister ». On l'a déjà vu uni à *al-wâhid*. C'est Dieu, d'autant plus puissant qu'il est Unique [dcccxxiii]. On comprend mieux qu'après *qâhir*, (un verset) accouple *ghafûr* et *rahîm* [dcccxxiv].

Al-djabbâr, avec un sens voisin d'*al-qahhâr*, est un des beaux noms d'Allah. Allah, pour consoler Mohammed de l'indifférence des Quraïchites, lui dit : « Tu n'as aucun pouvoir de contrainte sur eux, tu n'es point *djabbâr*, c'est Allah qui seul l'est. » Mais partout ailleurs, dans une suite de versets de la série des prophètes, le mot désigne des

hommes insolents et rebelles, excités par Satan, et c'est celui-ci plutôt qu'Allah qui devrait être *al-djabbâr* [dcccxxv].

Le Coran accouple fréquemment les noms d'Allah, surtout à la fin des versets, à la rime ; il serait fort dangereux de construire sur ces accouplements une métaphysique ; mais il est exagéré d'y voir seulement des recherches d'assonances. Il convient de noter les cas où l'on peut y trouver un éclaircissement sur la valeur que Mohammed donnait aux mots qui cherchaient à exprimer les divers aspects d'Allah.

La seconde et la troisième période mekkoise ont quelques exemples d'*al-'azîz al'-âlim*, dont le sens rejoint celui d'*al-hakîm* [dcccxxvi].

Quelques versets se terminent par '*azîz ghafûr*, Puissant Pardonneur, dont l'assemblage n'est point choquant [dcccxxvii].

C'est seulement dans quelques exemples d'*al-'Azîz al-Hamîd*, le Tout-Puissant le Loué, que l'on trouve l'épithète double et banale [dcccxxviii].

Un verset intéressant assemble *al-'Azîz* à *al-Karîm*, où le second semblerait ironique. Il s'agit des tourments des réprouvés en enfer : « Goûte ! Car toi tu es *al-'Aziz al-Karîm*. » Et le commentaire l'applique à Abou Djahl qui aurait dit : « Je suis le plus puissant des gens de la Vallée. » — Et comme Abû Djahl s'appelait '*Abd al'Ozzâ*, on peut se demander si le Coran n'a point eu quelque souci de remplacer, pour les Quraïchites, al-'Ozza par *al-'Azîz* [dcccxxix].

'*Azîz* peut aussi qualifier des choses qui font partie de Dieu, pour ainsi dire. Le Coran est *kitâb'azîz* — « Et Dieu, dit-on, vous aidera d'une aide puissante [dcccxxx]. »

P250 Le Coran offre des exemples tardifs où '*azîz* est renforcé par *dhû intiqâm*, « capable de vengeance » : « Celui que Dieu dirige, nul ne saurait l'égarer : Dieu n'est-il pas... ? » « Il y aura châtiment pour les incrédules, car Dieu est... » — et à propos de l'interdiction de chasser en territoire sacré : « Qui récidive, Dieu en tire vengeance, car Allah est... [dcccxxxi]. »

Dans ces versets et dans d'autres *huwa* Lui est répété, et dans la récitation coranique, il prend une sorte d'emphase. Il en est de même

pour *Ana*, « Moi » dans d'autres versets. Le çoufisme introduira ces deux noms dans des formules telles que *ana'l-haqq* « Je suis la Vérité », et *huwa huwa* « Lui est Lui » [dcccxxxii].

Plusieurs des beaux noms d'Allah avaient été auparavant ceux de divinités sémitiques : des inscriptions safaïtiques et sud-arabiques font connaître des dieux qui sont '*aliy*, suprême ; *ghafûr*, pardonneur ; *wahhâb*, généreux ; *sâmi*', qui entend ; etc. [dcccxxxiii]. Ces épithètes rapprochaient aussi le fidèle de son dieu, créaient entre eux une intimité : Mohammed en conserve la valeur mystique, en la reportant sur le nom d'Allah.

Ar-Rahmân. — Le plus grand des « beaux noms » d'Allah est ar-Rahmân. Les historiens européens le trouvèrent tout d'abord chez les Arabes de Syrie et ils en conclurent que c'étaient d'eux que Mohammed l'avait appris. Mais l'Arabie méridionale a révélé une série d'inscriptions qui, si l'on ose dire, expliquent que la lettre de Salomon à la Reine de Saba commence par ces mots : « au nom d'Allah ar-Rahmân ar-Rahîm ». On a découvert les inscriptions de la digue de Marib (VIe siècle), et aujourd'hui on possède des inscriptions monothéistes sabéennes où Rahmanan est le nom de Dieu, en même temps que Ilahan et Ilan. Une inscription appelle *Rahmanan* seigneur des cieux et de la terre, ce que répétera le Coran d'ar-Rahmân. Une inscription judaïsante intitule Rahmanan « dieu d'Israël, seigneur de Juda ». Des inscriptions chrétiennes disent : « Rahmanan et son Messie et l'Esprit saint », et « Rahmanan, et son fils Christos le Victorieux ». On trouve ar-Rahîm dans des inscriptions safaïtiques et palmyréniennes [dcccxxxiv].

Rahman est, pour un homme de langue sémitique, à la P251 fois « Celui qui dispense la grâce et la clémence » *rahma*, et « Celui à qui l'on est lié d'une union de sang » *rihm* [dcccxxxv]. Mohammed, en nommant ainsi son dieu, semble donc maintenir avec lui le lien familial par quoi les anciens Arabes se sentaient unis à leur divinité tribale. Après la sourate d'ar-Rahmân qui rappelle les grâces dont Allah a comblé les hommes, un verset dit : « Avez-vous pensé (à ce qui adviendra) si Allah me fait périr, ainsi que ceux qui sont avec moi, ou bien s'il nous fait grâce (d'une plus longue vie) ? Qui gardera les In-

croyants contre un châtiment douloureux ? — Dis : Il est ar-Rahmân ; nous croyons en Lui et nous nous confions à Lui. » Parlant de la Création, un verset dit : « Il n'y a de dieu que Lui, *ar-Rahîm* [dcccxxxvi]. » On voit mal cependant pourquoi Mohammed, dans les premiers temps, paraît avoir été si attaché à ce nom d'Allah.

« Invoquez Allah ou bien invoquez Rahmân ; il n'importe de quel nom nous l'invoquez. A lui sont les beaux noms [dcccxxxvii]. » Le Coran a noté ainsi la répugnance des Quraïchites à accepter ce nom d'Allah dans un verset dont on ne sait s'il est mekkois ou bien s'il fait allusion à l'incident de la rédaction du pacte d'Al-Hudaïbiya, en 628 [dcccxxxviii]. L'origine judéo-chrétienne du nom ar-Rahmân explique cette répugnance des Quraïchites à l'entendre, et que Mohammed ait fini par y renoncer. Grimme avait déjà raisonné très finement sur l'histoire d'ar-Rahmân dans le Coran, avec les documents alors connus : il faut relire ce qu'il en a dit ; mais je ne crois pas que la fréquence plus ou moins grande du beau nom dans le Coran marque une évolution dans la pensée religieuse de Mohammed. Il suffit de se souvenir que si on le trouve moins souvent dans les sourates médinoises [dcccxxxix], c'est que le Prophète est soucieux que son dieu ne soit pas confondu avec celui des Juifs et des Chrétiens et que ses aspirations vont vers la soumission et la conversion des Quraïchites.

Bien qu'il date du XIIe siècle, on peut citer un mot de Ghazâlî si profondément pénétré de méditation coranique : « Dieu très-haut a dit : Je suis ar-Rahmân, et ce lien maternel *rihm*, j'ai formé son nom comme un dérivé du mien. Qui resserre ce lien, je le lie à moi ; qui le brise, je le retranche de moi [dcccxl]. » Il convient seulement de constater que Ghazâlî inverse les termes de la dérivation des deux mots.

P252 Ar-Rahmân paraît avoir été, dès les premiers temps de l'Islam, l'un des noms d'Allah qui remplaçaient de préférence celui-ci dans les noms d'hommes en ʻAbd. Suivant une tradition, le Prophète recommandait à ses fidèles d'appeler leur fils ʻAbd ar-Rahmân, et le traditionniste rappelle deux versets du Coran. Il affirme qu'aucun autre des beaux noms d'Allah ne le décrit aussi bien que celui-ci qui symbolise sa *rahma* [dcccxli]. On trouve des ʻAbd ar-Rahmân dès le début de l'Islam : ʻAbd ʻAmr b. ʻAuf, l'un des premiers adeptes de Mohammed, fut ʻAbd al-Kaʻba, puis ʻAbd ar-Rahmân ; le fils d'Abû Bakr, frère germain de ʻÂïcha, est ʻAbd ar-Rahmân (ʻAbd as-Salâm, ʻAbd

al-‘Azîz, Abd al-Djalîl, ‘Abd al-Hamîd, ‘Abd ar-Razzâq, ‘Abd al-Hakîm, etc., apparaissent aussi au début de l’Islam).

Ar-Rahmân fut, après la mort du Prophète, le grand nom dont se parèrent les « faux prophètes » qu’Abû Bakr eut à combattre. Ce n’était point, comme on l’a cru, une imitation du Coran, mais le retour à des traditions préislamiques. Musaïlima s’intitulait le Rahmân du Yâmâma et Al-Aswad était celui du Yémen [dcccxlii].

L’Unicité de Dieu. — L’unicité absolue d’Allah est devenue vite le dogme essentiel de l’Islam, réprouvant paganisme et Trinité chrétienne. Voici un verset du début de la révélation : « Dis : Il est Allah unique. » — Mais par une sorte de tendance polémique, ce sont d’ordinaire et dans cette sourate même, des formules négatives qui condamnent l’opinion contraire : « Il n’a pas enfanté ; il n’a point été enfanté. Nul n’est pour lui un égal... Il n’a pris ni compagne, ni postérité. » Ainsi sont combattus le polythéisme arabe ainsi que le judaïsme et le christianisme, comme je le redirai. « N’admettez point avec Allah un autre dieu [dcccxliii]. » Il n’est pas certain que l’Unicité d’Allah ait été pour Mohammed tout à fait le dogme primitif ; il a d’abord vu en Allah le gouverneur du monde, l’animateur, mais pas formellement le Dieu unique.

Les divinités préislamiques étaient souvent implorées sous un nom imprécis ; elles étaient le dieu *al-ilah*. Il ne semble pas difficile qu’une tendance au monothéisme ait incité des Arabes à contracter le mot en Allah et à voir en P253 lui une divinité supérieure. Je crois que les Mekkois préislamiques ont pu admettre Allah, comme un grand dieu qu’en entouraient d’autres moins puissants, les trois déesses de la Ka‘ba par exemple [dcccxliv].

Les inscriptions aujourd’hui connues montrent que le nom du dieu unique d’Israël et celui du grand dieu des chrétiens étaient mis sous les yeux des voyageurs de toute l’Arabie. Ainsi s’était diffusée une notion vague du monothéisme. Il convient de continuer à suivre la tradition qui a signalé la présence des *hanîf* à Mekke et de solitaires monothéistes sur la route de Mohammed vers la Syrie [dcccxlv].

Il n'y a donc point à s'étonner que le père du Prophète fût appelé 'Abdallâh ; c'était un nom courant en Syrie, comme le montrent des inscriptions nabatéennes de Transjordanie : Abdullas, Taimallas, Wahaballas [dcccxlvi]. Le Coran parlait aux Mekkois avec des mots qu'ils étaient accoutumés d'entendre : *Allah*, *ar-Rahmân*, *rabb*. On en revient toujours à une certaine indécision dans les termes, qui reflète celle de la croyance.

Puis vient la formule définitive : « Quand on leur disait de dire qu'il n'y a pas de dieu hormis Dieu *la ilaha illâ Allah*, ils faisaient les fiers. » Et un autre verset prononce la formule affirmative : « Il n'y a de dieu que Dieu l'Unique, le Dominateur *al-qahhâr*. » Enfin une autre formule largement répandue : « Point d'associé pour Lui » *lâ charîka lahu*. Ainsi s'est établie l'expression *al-Muchrikûn*, les Associateurs, les Polythéistes, les Incroyants, qui paraît être d'origine sud-arabique [dcccxlvii].

C'est la croyance en Allah unique qu'ont prêchée tous les anciens prophètes : Noé, Moïse, l'Homme au poisson, David, la reine de Saba et la huppe, Joseph, etc. [dcccxlviii].

Le Coran suit constamment la Bible : « Écoute, Israël ! L'Éternel, notre Dieu, est le seul Éternel ! — Car je suis Dieu et il n'en est point d'autre ! » — Et la formule arabe coranique semble calquée sur le grec de l'Évangile : « Dieu est unique, et il n'y a point de dieu hors Lui [dcccxlix]. »

De nombreux versets répètent qu'Allah est unique et s'attaquent à ce qu'ils disent être les croyances des juifs et des Chrétiens. « Les juifs disent : 'Ozaïr est fils d'Allah ; les Chrétiens disent : le Messie est fils d'Allah. » — « Ils sont P254 incroyants ceux qui disent que Dieu est le Messie fils de Marie [dccl]. » « Ne suivez pas deux dieux ; car il n'y a que lui, Dieu Unique », où je ne réussis point à suivre ceux qui ont vu une influence manichéenne [dccli].

L'Existence, la Durée. — Les docteurs de l'Islam ont estimé que l'existence de Dieu est, elle aussi, exprimée par le centième nom qui est ineffable ou bien qui est Allah [dcclii]. Ce nom contient toute la subs-

tance divine, la *ousia* grecque, la *dhat* arabe, alors que les autres beaux noms d'Allah n'expriment que ses attributs *çifât* [dccliii].

L'Existence et la Durée sont naturellement liées. Les théologiens musulmans ont cru trouver l'Éternité dans le verset : « Tout ce qui est sur la terre est périssable, mais est durable la face d'Allah, parée de noblesse et de majesté [dccliv]. » Ils l'ont reconnue encore dans un nom d'Allah *al-wadjîd* et dans la notion de *wadjad* « existence » qui lui est appliquée. Mais rien dans le Coran ne rappelle l'Évangile : « Il en viendra en mon nom qui diront : Je suis Celui qui suis [dcclv] », dont j'ai cité déjà la décalque çoufi : « Lui est Lui. »

La doctrine musulmane a encore cru trouver l'Éternel dans un des beaux noms d'Allah, *aç-Çamad*, dont la racine a le sens biblique d'anéantir : Allah serait ainsi l'Immuable après l'anéantissement de toutes ses créatures [dcclvi]. Ailleurs, Allah est le Vivant le Stable : « Mets ta confiance en le Vivant qui ne mourra point. » — « C'est Lui qui crée la mort et la vie [dcclvii] »

Mohammed n'a considéré l'existence et la durée de Dieu que par rapport à celles des hommes. Il crée ceux-ci pour en être adoré pendant un temps limité ; il leur donne la vie, puis il leur envoie la mort, et enfin il leur confère une « existence dernière », dont j'essaierai de savoir si elle reste, elle aussi, dans le temps compté. Dieu est « plus stable » que tout cela : le Coran n'en sait pas davantage. Les anciens poètes arabes ont exploité le thème des biens fugitifs de ce monde et celui des peuples anéantis par le sort : *baqiya*, « être durable » y exprimait, avant le Coran, une qualité supra-humaine. Un verset enseigne que l'autre vie sera « meilleure et plus durable » ; le châtiment y sera aussi plus terrible et plus durable. Il est sage de s'en tenir à la notion de Plutarque de Chéronée [P255] et de dire que le temps n'existe que depuis la création du monde.

Cette durée des joies du paradis et des peines de l'enfer est désignée dans le Coran par *khuld*, que l'on traduit par éternité : la fournaise de l'enfer est demeure d'éternité ; le paradis est jardin d'éternité. Mais le Coran ne précise pas le sens du mot que la doctrine commente avec les ressources nouvelles que lui apportent l'hellénisme et l'Orient et qui lui permettent une apparence d'explication [dcclviii].

Dieu dispose de l'existence des hommes qu'il crée et qu'il conserve dans la vie future : c'est simplement ce que veut dire le verset médinois : Allah est le Premier et le Dernier ; mais les commentaires vont plus loin : Il est Celui qui a été avant que rien d'autre soit, sans limite ; et Celui qui sera après que tout autre aura disparu, sans terme [dcccliix]. Les théologiens en concluent en effet au *tanzîh*, au détachement suprême d'Allah qui était seul avant la création et qui le sera de nouveau après l'anéantissement, dans le *azal* et le *abad*, des mots dont l'imprécision même fait la valeur. Ainsi s'affirme l'opposition irréductible de plan entre la nature d'Allah et celle des humains [dcccliix].

Le Très-Haut. — Le Coran ne connaît pas le nom d'Allah *al-Djalîl*, mais il lui applique le verbe *adjalla* « être haut ». 'Abd al-Djalîl est un nom musulman [dcccliixi].

Allah est *al'alî*, le Très-Haut. C'est une expression que le Coran n'a guère développée que pour dire que Pharaon veut lui aussi être haut et que Haman doit lui construire une tour pour qu'il joigne le dieu du ciel [dcccliixii]. L'image se précise dans le Coran par une forme verbale *ta'âla*, où la doctrine voit l'expression de la hauteur d'Allah, exempt de toutes les souillures humaines [dcccliixiii]. Un verset de la seconde période mekkoise dit : « est très haut le Roi la Vérité » et ainsi est entrée dans la langue théologique la formule *Allah ta'âla* « Dieu, Il est très haut [dcccliixiv]. »

Le Roi, l'Autorité. — Allah possède la royauté *mulk* des cieux et de la terre. Le mot, dans l'ancienne langue, exprime la pleine propriété d'une chose, le pouvoir absolu d'en disposer. Ainsi le Coran dit que le veau d'or ne le possédait, P256 point : il ne pouvait faire ni bien ni mal. Allah seul a « cette pleine royauté », il est le roi par excellence, « le roi des gens » dans le dernier verset du Coran, « le roi du Jour de la décision » dans le premier. Et le Coran exprime ce pouvoir royal par un mot abstrait *malakût* qui a été souvent employé par les docteurs du moyen âge musulman [dcccliixv] : c'est la *basileia tôn ouranôn* judéo-chrétienne.

Sous une forme plus simple, le Coran dit : « A Lui ce qui est dans les cieux et sur la terre. » — « La terre et tout ce qu'elle contient est au Seigneur », a dit saint Paul [dccclxvi].

Le Coran montre Allah sur son trône à la Création et au Jour du Jugement. Il l'appelle '*arch* ou *kursî* : le premier mot désigne, en arabe, un abri de branchages, celui où se tient Mohammed à la bataille de Badr, par exemple ; c'est aussi un lit et un trône, celui de la reine de Saba [dccclxvii]. C'est celui d'Allah dans une vingtaine de versets du Coran : « Allah est le maître du Trône immense. »

Dans un verset, le trône de Salomon est dit *Kursî*, et c'est par ce mot que la tradition désigne le siège sur lequel Mohammed a vu qu'était assis l'ange de la première révélation. Enfin ce mot a eu la fortune de baptiser un verset du Coran, « le verset du trône » qui est devenu dans la doctrine l'expression définitive de la toute-puissance de Dieu et dans la pratique la formule la plus digne d'être exaucée : « A Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre... Son trône est aussi vaste que les cieux et la terre. » La doctrine n'y veut voir qu'une métaphore qui symbolise l'omniscience et l'omnipotence d'Allah [dccclxviii].

Le trône semble participer à l'éternité d'Allah : il existe, à la création : « Il est Celui qui a créé les cieux et la terre en six jours, alors que le trône était sur l'eau. » On ne sait quelle est cette eau, antérieure à la création de la terre, sauf que la Bible dit que « l'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux » [dccclxix].

On vient de voir que des versets du Coran disent que le trône d'Allah est immense, '*azîm* ; je ne connais qu'un verset où cette épithète soit attribuée à Allah lui-même ; c'est peut-être un souvenir biblique : « l'Éternel, le grand Dieu » [dccclxx].

Le trône d'Allah est au septième ciel, et l'on y parvient [P257] par des degrés sur lesquels les anges et l'Esprit montent vers Lui en un jour dont la durée équivaut à cinquante mille années selon le calcul terrestre [dccclxxi].

Après avoir été appliquée à Pharaon, l'épithète « grand » *kabîr* n'est un nom d'Allah qu'en redondance avec '*alî* [dccclxxii].

Et l'on cherche, en vain, dans le Coran la célèbre formule *Allahu akbar*, qui a été le cri d'attaque et de victoire de l'Islam en marche : « Allah est plus grand (que tout). » La tradition la met déjà dans la bouche de Mohammed et prétend que c'est ce qu'exprime *Kabbara takbiran* ; il prononça le cri : *Allahu akbar* !

On trouve, sans surprise, dans le Coran, plusieurs exemples de *mutakabbir* avec son sens normal et péjoratif d'orgueilleux. Mais on est fort étonné de le trouver dans un verset médinois de litanie [dccclxxiii], où ce mot est accolé à des « beaux noms d'Allah ». L'exégète musulman suggère que c'est Celui qui par sa grandeur est exempt de tout ce qui impose besoin et diminution ; mais c'est là une explication de grammairien aux abois. Faudrait-il comprendre : « Celui qui, à juste titre, peut se dire grand ? » Car la grandeur divine est exprimée par un abstrait *kibriya*, qui paraît venir de l'éthiopien [dccclxxiv] : « Il a la grandeur sur les cieux et sur la terre. »

La puissance active d'Allah est le plus nettement exprimée dans le Coran par une racine *q d r*, qu'on aura à examiner en parlant de la destinée humaine. Allah y est qualifié de *qâdir* et *qadîr*, avec des sens voisins l'un de l'autre : dans un verset ancien Allah est « à le ramener tout-puissant ». Et ailleurs : « Et Celui-là n'est-il pas tout-puissant à rendre la vie aux morts ? » Et c'est *qâdir* dans de nombreux exemples, particulièrement de la période médinoise ; en voici un exemple de la seconde période mekkoise, sous la même forme et avec le même sens que le premier vu ci-dessus : « car il est, à les réunir, s'il le veut, tout-puissant » ; et des versets médinois répètent « car Allah est sur toute chose puissant » ; et c'est une formule dont j'aurai à redire la capitale importance [dccclxxv].

Dans quatre versets de la seconde période, le Coran donne à Allah l'attribut *al-muqtadir*, qui paraît exprimer son pouvoir d'imposer à chacun son lot. Ils montrent Allah tout-puissant à P258 récompenser les vrais croyants selon leurs mérites ; et, à propos de la Création et du gouvernement du monde, Allah *muqtadir* sur toutes choses. Je crois donc qu'il convient de rattacher le mot à *qaddara* « répartir selon la juste mesure », dont voici des exemples ; mais des commentateurs y ont vu la prédestination, ce qui n'est pas absurde. Ailleurs Allah « donne leur mesure *yuqaddiru* à la nuit et au jour ». « Il a créé toute chose et lui a donné sa pleine mesure [dccclxxvi]. » Mais un autre verset ne

se prête pas à cette interprétation : les gens de Pharaon n'ont pas cru aux avertissements ; « nous les avons saisis de la main d'un '*azîz muqtadir*, que le commentaire traduit par « d'un maître, qu'on ne peut ni dominer ni affaiblir » *lâ yughâlabu lâ yu'âdjazu*.

Allah protecteur et omniscient. — Parmi les beaux noms d'Allah qui ont été cités dans les pages précédentes, les uns le situent dans son infinie grandeur au-dessus de l'humanité, d'autres, ar-Râhmân par exemple, le montrent bienveillant envers ses créatures et prêt à diriger leur vie. Il reste à noter d'autres noms d'Allah qui, comme ceux-là, le rapprochent des hommes et préparent à comprendre son gouvernement du monde.

Pour gouverner ses créatures Allah renonce à sa grandeur unique : il se rapproche d'elles par des moyens humains. Il s'anthropomorphise. Le Coran lui donne ainsi des attributs qui lui font connaître les pensées et les actions des hommes. Il en est « informé » *latîf*, *Khabîr* [dccclxxvii]. Allah voit : « Ne sait-il point qu'Allah voit ? » — « Car il est sur ce que vous faites clairvoyant *baçîr*. » Enfin une jolie formule : « Les regards ne l'atteignent point, mais Lui atteint les regards [dccclxxviii]. »

Une épithète accouplée « le Voyant, le Savant » se répète dans plusieurs versets : « Mon Maître sait tout ce qui se dit dans le ciel et sur la terre ; il est le Voyant, le Savant. »

Il est aussi « Celui qui entend » et ce mot s'accouple au mot le Savant dans une vingtaine de versets.

Ainsi Allah est autrement proche des humains que ne l'étaient les anciens dieux, « ces fantômes de l'imagination arabe ». Une tradition montre un Bédouin qui interroge le Prophète : « Est-il proche ton maître, pour que nous lui parlions à voix basse, ou bien lointain pour que nous l'invoquions P259 à voix haute ? Dans quelle direction faut-il le chercher ? » Le Coran répond : « Nous avons créé l'homme... et nous sommes plus proches de lui que la veine de son cœur. » — « Il est avec vous où que vous soyez ; Allah voit clair sur ce que vous faites. » L'homme ne se dirige bien ou ne s'égare que selon ce que veut son maître, « qui entend et est proche » [dccclxxix].

Allah, tout proche de l'homme, est prêt à répondre à ses prières : « Venez à Lui en vous repentant ; mon maître est proche et répond. » — « Si mes serviteurs t'interrogent sur moi, je suis proche : je réponds à la prière de qui demande [dccclxxx]. »

Dieu est *hâfiz* ; il est « gardien » en sa mémoire de toutes choses, ou bien il veille sur toutes choses : il y a grand flottement de sens dans les différents versets. On retrouvera les anges « gardiens » qui observent les actes et les pensées des hommes et qui en conservent mention : « Chaque âme a sur elle un observateur *hâfiz* » dont rien ne dit si c'est un ange ou bien Dieu lui-même. « Imaginent-ils que nous n'entendons pas leurs paroles secrètes et leurs confidences ? Il n'en est rien : nos Envoyés devant eux écrivent. » Et ici les Envoyés sont les anges et non les prophètes : Le Coran répète que Mohammed n'est point chargé d'établir le compte des hommes pour le Jour du jugement [dccclxxxi]. « Allah est de toutes choses gardien. » Mais le Prophète répète : « Je ne suis pas sur vous gardien [dccclxxxii]. »

Dans d'autres versets, le mot s'élève au sens de protecteur et directeur de vie : « Ceux qui ont choisi hors Lui, des garants *awliyâ*, Dieu est gardien sur eux et tu n'es point (Mohammed) sur eux un répondant *wakîl*. Dieu sait les actions des hommes et c'est Lui qui les tient en sa main jusqu'à leur fin [dccclxxxiii]. » Les deux mots que je traduis par garant et répondant, ont en arabe un sens précis, l'un pour la vie familiale (tuteur, représentant), l'autre dans la vie commerciale (fondé de pouvoir, etc.). Ils affirment donc l'intimité avec ses créatures. Et plusieurs versets montrent les Croyants se confiant *tawakkala* à Allah, que la racine du mot désigne comme le *wakîl* suprême [dccclxxxiv].

De même que le Coran a répété que le Prophète n'était pas « gardien », il insiste sur ce qu'il n'est pas, non plus, garant. P260 « Nous ne t'avons pas envoyé comme garant. » — « Notre compte est chez Allah. Quel excellent garant » où l'image commerciale est complète. « Vois-tu celui qui prend pour dieu sa superstition personnelle. Est-ce toi qui seras pour lui garant [dccclxxxv] ? »

Enfin ces mots viennent même confondre leur sens avec celui de *razzâq*, « nourricier » dont la bonté veille sur la subsistance des hommes : « Allah est créateur de toute chose ; il est de toute chose dispensateur; à Lui sont les greniers du ciel et de la terre [dccclxxxvi]. »

Waliy est à la fois protecteur et protégé. Dieu est le *waliy* des hommes, mais certains hommes sont ses *awliyâ* : « Les protégés de Dieu, point de crainte pour eux. » Et ainsi le çoufisme a développé cette notion, et *waliy* signifie un saint [dccclxxxvii].

Un autre nom d'Allah *al-latîf* est d'autant plus intraduisible que son sens varie dans le Coran : un verset de la troisième période mekkoise l'unit à Savant, Sage, avec le sens de Puissant à ce qu'Il veut. D'autres l'accouplent avec Informé ; Il est Celui qui « atteint tous les regards ». Ailleurs, Il est le maître bienveillant qui nourrit ses adorateurs [dccclxxxviii].

Allah est Savant. Il entend et Il sait ce qui est apparent et ce qui est caché. Le mot rejoint ainsi, par son sens, ceux que j'ai traduits par Informé et Gardien. On retrouve ici la pensée dominante de Mohammed, l'attente du compte du Jugement Dernier : « Ton Maître est supérieurement instruit sur celui qui s'égare de sa route et instruit de celui qui la suit droite. » — « Il étend sur toute chose sa science [dccclxxxix]. » — « Allah est bien instruit de ce qu'ils cachent. » Dans la récitation coranique « savant » *'alîm* s'accorde, à la rime, avec *hakîm* « sage ».

Mais la pensée de Mohammed semble s'être élevée plus haut, jusqu'à l'omniscience divine et l'avoir exprimée dans des versets anciens : « Et Allah est derrière eux (les) entourant. » — Puis : « Il sait ce qui est devant leurs mains et ce qui est derrière eux, alors qu'eux ne l'entourent point de leur science. » Ahrens y retrouve une formule biblique : « Tu me tiens serré par-derrière et par-devant et tu as mis la main sur moi [dcccxc]. »

P261 *Dieu généreux*. — Dieu a donc créé le monde et il y renouvelle la vie pour y assurer l'existence des hommes. Ce sont des faveurs qui doivent les contraindre à lui être reconnaissants et à l'adorer. Mais la plus grande des grâces qu'il répand sur eux, c'est leur existence même. Il fait naître et se multiplier sur la terre les fils d'Adam, *Banû Adam* [dcccxci].

La notion de reconnaissance apparaît dans l'épithète *châkir* et surtout sous sa forme intensive *chakûr* ; avec le sens actif en arabe, celui

qui est reconnaissant, ou sous sa forme passive comme en araméen, celui qui impose la reconnaissance. Le Coran a les deux sens : « Noé fut un serviteur reconnaissant. » — Allah répond à la reconnaissance des hommes en leur accordant généreusement son pardon et sa grâce : Il est *ghafûr chakûr* [dcccxcii].

‘Abd al-Karîm est un nom qui signifie « serviteur (d’Allah) le Généreux ». Car il semble qu’il convienne d’y retrouver le sens que les mots dérivés de cette racine en arabe exprimaient : la générosité que l’on devait témoigner à son hôte. Les anciens Arabes en saluaient leurs divinités. Mais le Coran n’en fournit que quelques exemples. C’est le mot dans son sens passif, objet de la générosité, et en conséquence, honoré, noble, qui est le plus fréquent dans le Coran ; il y est dit des anges, des bienheureux qu’Allah comble de ses dons dans le paradis, du trône d’Allah, de Mohammed qui n’est « ni un devin ni un sorcier, mais un Envoyé honoré ». Le Coran est honoré [dcccxciii].

Allah est, par excellence, Celui qui donne : ‘*Abd al-Wahhâb* est un nom que les Arabes donnent volontiers à leur fils. « Les Quraïchites possèdent-ils les trésors de ton maître le Puissant, le Donneur, qui, Lui, a toujours de quoi donner. » — Salomon demande à Allah : « Fais-moi don d’un pouvoir qui n’appartienne à personne après moi, car tu es le Donneur suprême. » Et le Coran répète le mot à propos des dons qu’Allah a accordés à chacun de ses Envoyés [dcccxciv].

Le Coran applique à Allah les mots qui signifient aimer et ami ; mais je ne sais pas quelle valeur il convient de leur attribuer et je me conformerai volontiers à l’opinion d’Ibn Taïmiya (m. 1318) : « Aimer Dieu n’est point pour les hommes aimer sa personne ; c’est son obéissance et son adoration. P262 Lui ne les aime point : Il les aide et leur fait du bien [dcccxcv]. »

Deux versets anciens montrent que Mohammed pensait à la bonté de Dieu, attentif à nourrir les hommes ; pour les éprouver, il mesure leurs moyens d’existence, *rizq* est une allusion aux offrandes qui nourrissaient les anciens dieux : « Je n’ai créé les djinns et les hommes que pour qu’ils m’adorent. Je ne réclame point d’eux des moyens d’existence ; je ne réclame point qu’ils me nourrissent, car Allah, Lui, est le Nourricier *razzâq*, qui a la Force, la Fermeté (?). »

Ar-razzâq est l'un des « beaux noms d'Allah » ; le Coran dit aussi qu'il est « le meilleur des Nourriciers » *khaïr ar-râziqîn* [dcccxcvi].

Il y a pourtant mieux que de l'obéissance aux ordres de Dieu dans les versets suivants : « Pour l'amour de Lui, ils donnent de la nourriture au misérable, à l'orphelin, au captif ; nous ne les nourrissons que pour la face de Dieu : « Il y a des gens qui donnent à Dieu des égaux hors Lui et qui les aiment, comme on aime Dieu ; ceux qui croient ont pour Dieu un amour plus fort. » — « Dis : si vous aimez Dieu, suivez-moi ; Dieu vous aimera et vous pardonnera vos fautes... Allah n'aime point les négateurs. » — « Vous qui croyez, il en est parmi vous qui apostasieront : alors Dieu fera surgir des gens qu'il aimera et qui l'aimeront [dcccxcvii]. » Un autre verset de la fin du Coran fait parler les Juifs et les Chrétiens : « Nous sommes les fils de Dieu et ses amis... vous êtes une race humaine d'entre ce qu'Il a créé [dcccxcviii]. » On retrouvera, en disant un mot de l'Éthique musulmane, les hommes qu'Allah aime et ceux qu'Il n'aime pas.

Les anciens Arabes avaient un dieu Wadd et la langue courante donnait à ce mot le sens d'amour. Un verset de la seconde période dit : « Ceux qui ont la foi... le Rahmân leur donnera de l'amour. » Le commentaire permet de comprendre que les Croyants trouveront de l'amour en ce monde, celui qu'Allah leur accorde et celui qu'il leur fera trouver chez les autres croyants. — Et d'autres versets donnent à Allah pour beau nom un adjectif intensif tiré de ce mot [dcccxcix].

Il semble que ce soit simplement la bonté qu'il convient de trouver dans le nom d'Allah *ra'ûf* ; les commentateurs y voient la grâce divine *rahma*. « Nous avons donné (à Jésus) l'Évangile et nous avons mis dans les cœurs de ceux qui l'ont P263 suivi bonté, compassion et esprit monacal. » — « Allah est plein de bonté envers ses serviteurs [cm]. »

Enfin, c'est un nom abstrait *barr* qui signifie la bonté, la générosité, le bien, la vertu, que l'on trouve encore comme un nom d'Allah. Mais il marque aussi un souci de spiritualité, d'effort vers le bien. « Le bien n'est pas que vous tourniez vos faces vers le Levant et le Couchant, mais est vertueux celui qui a foi en Allah et en le jour Dernier. » Et d'autres versets donnent des conseils de morale : pour être bons, donnez de votre bien. « Entraidez-vous dans le bien et la crainte

d'Allah et non plus pour le péché et la rébellion. » — Au pluriel, le mot *al-abrâr* désigne les bienheureux du paradis [cmi].

La Sagesse divine. — Il est plus embarrassant encore d'interpréter un autre nom d'Allah, *hakîm*, que l'on traduit par Sage, et qui exprime à la fois la Sagesse *hikma* et le jugement *hukm*. Dès la seconde période de la révélation, un verset dit que le Coran est l'Ordre sage, c'est-à-dire décisif. En arabe, il est « la Mère de l'Écriture, suprême, décisif ». Un autre assemble en un tout l'Écriture, le Jugement et la Prophétie, ce qui est, peut-être un souvenir biblique [cmii].

Ainsi tous les prophètes ont reçu Sagesse ou Jugement : Abraham dit : « Donne-moi, ô mon maître, du Jugement et place-moi parmi les gens pieux. » Tels Moïse, Jean fils de Zakharie, David, Jésus, Lot, Joseph, Loqmân, Mohammed [cmiii]. Et l'on pourrait allonger encore cette liste de citations : Allah « donne à David l'autorité royale et la Sagesse et Il lui enseigne ce qu'Il veut », — Il enseigne à Jésus « l'Écriture, la Sagesse, le Pentateuque, l'Évangile » [cmiv].

Il importe, sans doute, de comprendre qu'en accordant à ses Envoyés l'Écriture et la Sagesse ou le Jugement, Allah leur transmet la révélation et y ajoute la faculté de la comprendre et de l'interpréter. L'Envoyé est donc capable de donner un commentaire perpétuel de l'Écriture, qui est sa prédication et la Tradition.

Comme Allah, le Coran est Sage : il est « l'Écriture Sage », la Récitation (*dhikr*) Sage [cmv]. Dans la pensée profonde de Mohammed, le Coran est la loi divine qui prépare le jugement P264 Suprême et juste, et ainsi le mot Sagesse ou jugement se confond avec Équité et Vérité. « Allah n'est-il point le plus juste des juges ? » — « Ta promesse est la Vérité et tu es le plus juste des juges. » — « Suis ce qui t'a inspiré et patiente jusqu'à ce qu'Allah juge. Il est le meilleur des juges [cmvi]. »

Des versets du Coran unissent en une formule *al'âlim al hâkim* que l'on traduit par « le Savant le Sage » ; elle exprime la réalisation des desseins d'Allah sur le monde et son omniscience au service de sa volonté pour gouverner les hommes et les faire vivre selon Sa loi. C'est une ancienne notion biblique qui a été reprise par les évangiles et par la prédication de saint Paul : dès le second siècle, les docteurs juifs et

chrétiens ont expliqué la réalisation du monde par une émanation divine, le Verbe, *Logos*, *Ruh*, *Qaul*, qui est, en même temps *Sofya* [cmvii].

La Justice. — L'équité, le juste équilibre du Droit, est exprimée encore dans le Coran par '*adl* et par *qist* par l'extension toute naturelle d'une image populaire [cmviii]. Celle-ci est confirmée par des versets qui annoncent qu'au jour du Jugement les bonnes actions ne serviront point de compensation aux mauvaises ; et ceci qui est plus complexe : « Un jour où une âme ne trouvera point compensation en une autre âme, où l'on n'acceptera point pour elle une intercession et l'on ne prendra point d'elle un équivalent. » C'est l'ancienne notion du prix du sang qui survit [cmix].

La Vérité. — Allah est enfin *al-haqq*, c'est-à-dire la Réalité, la Vérité — mais le mot prend dans le Coran et dans la langue habituelle des sens si variés qu'il faut bien y insister ici, sans chercher à trouver un éclaircissement dans la date des versets où il apparaît.

Al-haqq s'oppose à *al-bâtil*, le néant, le faux : « Le Vrai est venu, et le Faux est anéanti ; car le Faux n'est que néant. » — « C'est Allah qui Lui est réalité ; ce qu'ils implorent hors Lui est néant. » — « Mon maître lance la Vérité, Lui qui Connaît l'Inconnaissable. Dis : la Vérité est venue ; le Faux ne saurait créer, ni recréer [cmx]. » — « Ne revêtez point le Vrai avec le Faux, et ne celez point le Vrai, alors que vous P265 savez » ; et l'on pense aux ténèbres qui recouvrent la lumière [cmxi].

La Vérité, la Réalité, c'est la direction donnée par Allah aux hommes. La formule la plus simple est celle d'un verset où les deux plaideurs disent à David : « Décide entre nous selon la Vérité ; ne va pas au-delà et dirige-nous vers la droiture du chemin. » Au-delà, c'est l'erreur, l'égarement ; c'est ce qu'ont imaginé les anciens Arabes : « Leurs âmes leur ont inspiré d'imaginer sur Allah hors de la Vérité, imaginations du temps de l'Ignorance. » — « Allah, votre maître, est la Vérité, et ce qui est au-delà de la Vérité, c'est l'Égarement [cmxii]. » C'est le châtiment terrestre des peuples pervers qu'un verset explique : « Quand nous voulons faire périr une population, nous donnons un ordre à leurs riches qui y commettent des crimes. Et alors est

réalité *haqqa* sur eux, la Parole. Et nous les anéantissons complètement. » C'est toute la doctrine de l'intervention d'Allah sur un peuple pour légitimer sa destruction, et la combinaison de *haqq*, de *qaul* et de *amr*. — « Et quand la Parole est tombée sur eux, nous leur avons fait sortir une bête de la terre [cmxiii]. »

Vers la même époque surgit le terrible verset : « Mais est réalité *haqqa* (certitude et vérité) la Parole *qaul* de Moi : Oui, j'emplirai la géhenne des djinns et des humains, ensemble. » Sur des peuples pervers et encouragés à l'être, un autre dit : « Et est réalisée sur eux la Parole sur des peuples qui ont été anéantis avant vous parmi les djinns et les humains. » — Dans l'histoire de Noé : « Quand est venu notre ordre et que la chaudière (?) a bouillonné ; emporte... sauf ceux sur qui la Parole a déjà prononcé » c'est-à-dire ceux qui ont été déjà détruits pour leurs fautes. C'est cette Parole et non révélation qu'il faut comprendre dans : « Sa Parole est la Réalité *qaul al-haqq* et à lui la Royauté ; le jour où il sera soufflé dans la trompette... [cmxiv]. »

La Vérité est la Direction, la Révélation : « Dis : l'Esprit de la Sainteté l'a fait descendre de son maître avec la Vérité pour fortifier ceux qui croient, Direction et Bonne Nouvelle (*evangelion*) pour les musulmans. » — Les gens de l'Écriture (Juifs et Chrétiens) « nient ce qui est venu ensuite, alors que c'est la Vérité confirmant ce qui était avec eux ». Et des versets médinois le répètent [cmxv]. « Les Envoyés de votre maître P266 sont venus avec la Vérité. » — « C'est là Jésus, fils de Marie, Parole de la Vérité, dont ils doutent. » — « Et à Mohammed, nous avons fait descendre sur toi l'Écriture avec la Vérité. » « Ainsi est réalisée la Parole de son Maître. » — « Sa Parole est Vérité [cmxvi]. »

Des versets médinois font apparaître *dîn al-haqq*, la religion de la Vérité, qui équivaut à la bonne direction *al-hudâ* : « Il est Celui qui a envoyé son Envoyé avec la Direction et la religion de la Vérité pour qu'il la fasse apparaître sur la religion tout entière. » — « Car Dieu dit la Vérité et Il dirige dans la bonne Voie. » Un verset ordonne de faire payer le tribut aux gens de l'Écriture « qui ne suivent pas la religion de Vérité ». — Ce sont là, d'ailleurs, des notions juives : Yahvé voulait faire régner la justice, la Vérité, la vraie religion [cmxvii]. Mais je crois bien imprudent de retrouver dans le *dîn al-haqq* l'Esprit de Vérité, c'est-à-dire le Paraclet [cmxviii].

La révélation apporte la Loi, qui impose la Justice : « Nous avons fait descendre sur toi l'Écriture avec la Vérité pour que tu arbitres entre les gens, selon ce qu'Allah t'a enseigné. » — « Ne suis point leurs passions et ne t'écarte point de la Vérité qui est venue à toi [cmxix]. »

La Réalité, la Vérité, c'est aussi la Mesure, le Bon Ordre, l'Harmonie, établis dans la nature : « Il a créé les cieux et la terre selon l'Harmonie, enroulant la nuit sur le jour et enroulant le jour sur la nuit. » C'est ce que le Coran a exprimé ailleurs par *al-qadr*. Il me semble que c'est ce qu'on trouve dans un verset de la seconde période mekkoise : « Ils n'ont pas mesuré Allah à sa mesure réelle. » C'est ainsi que plus tard, on a dit qu'il convenait de louer Allah « à la juste mesure de sa louange » [cmxx]. Il semble que ce soit la même nuance de sens que l'on trouve dans un verset médinois : « Faites la guerre sainte pour Allah de la Plénitude de son effort », c'est-à-dire de toute l'ardeur que la loi divine vous ordonne d'y consacrer [cmxxi].

De la notion d'équilibre et d'ordre, on passe, sans peine, à celle de réalité et de vérité. C'est en certains versets la vérité toute simple, celle de l'annonce d'un fils à Abraham, celle des histoires des prophètes racontées dans le Coran, etc.

La pensée de Mohammed est constamment occupée de l'attente du châtiment des Incroyants et du Jour du Jugement : P267 je ne sais comment traduire *wa'd* qui en est la promesse, l'avertissement dans des versets de la fin de la révélation mekkoise, à propos de Gog et Magog : « Proche est la Vérité... Quand sera accompli l'Avertissement d'Allah, Il en fera table rase, car l'Avertissement d'Allah est Vérité. Les gens de l'enfer avoueront que l'avertissement d'Allah était Réalité [cmxxii]. » — Le rôle de la mort annonce la Vérité. Il suffit de rappeler le grand serment d'Allah : « La Vérité, la Vérité je dis : J'emplirai la géhenne de toi (Satan) et de ceux qui te suivent, ensemble [cmxxiii] ! » Au jour du Jugement, « se réalisera la Parole de ton maître »... Allah réalisera la Vérité par ses paroles. « Son avertissement apparaîtra Vérité. Allah les rassemblera : puis Il décidera selon la justice [cmxxiv]. »

Ainsi *haqq* prend le même sens que '*adl* et la doctrine a adopté la formule : Allah décide selon la justice et l'Équité *al-haqq wa'l'adl*.

Et l'on rejoint aussi la notion de *hakîm* : « Donne son droit au proche, au misérable, à l'homme du chemin. » — « Ils ont fait les orgueilleux sur la terre, hors du Droit. » — « Le Jugement n'appartient qu'à Allah qui décide selon le Droit, car Il est le meilleur des juges. » A propos de Chu'aïb : « Notre Maître décide entre nous et notre peuple, selon le Droit. » Au jour du Jugement, « s'ils avaient le Droit pour eux ils viendraient à l'appel (d'Allah et de son Envoyé) [cmxxv]. »

« Dieu ordonne l'équité, la bonté, la générosité envers les proches, et il réprouve la vilenie, la méchanceté, l'avarice », où je force, sans doute, le sens des contraires. — « Et parmi les gens de Moïse est un peuple qui se dirige selon la Vérité *al-haqq* (la révélation) et qui par elle est équitable. » — « Les Paroles de ton maître se réalisent en vérité et équité *haqq* (*an*) *Wa'adl* (*an*) [cmxxvi]. »

La Parole de Dieu est Réalité, Vérité, Justice ; *al-haqq*, c'est donc Dieu lui-même. — « Très-Haut est Dieu, le Souverain, la Vérité. » — « La Direction appartient à Dieu, Vérité. » Et un commentateur précise ici que Dieu assemble en Lui Réalité, Vérité, Justice, Révélation. « Ce jour-là, Dieu leur fera complète leur religion, la Vérité, et ils sauront que Dieu est la Vérité évidente [cmxxvii]. » Isaïe a dit : « La Loi sortira de moi et je ferai reposer ma justice sur mon peuple pour être leur Lumière [cmxxviii]. »

P268 On imagine que c'est la pensée entière de Mohammed dont on trouve l'expression dans un commentaire [cmxxix] qui s'adresse à Dieu : « Tu es Vérité ; ton avertissement est Vérité ; ta rencontre est Vérité ; le Paradis est Vérité ; le Feu est Vérité ; l'Heure est Vérité. » Mohammed est ainsi assuré de la Réalité de ses visions, de la Vérité de la Révélation, de la Réalité et de la Justice du jour Suprême qu'il n'a point cessé d'annoncer à ses fidèles. Ainsi l'univers devrait n'être que Vérité ; mais on retombe de cette hauteur à la présence du Mal. 'Abd al-Haqq est un beau nom pour un musulman.

Il convient enfin de rappeler que plus tard les çoufis dans leur dernier état d'extase où ils se sentent pénétrés de Dieu, ont exprimé ce sentiment par le mot un peu effrayant d'al-Hallâdj : « *Anâ'l-haqq* : je suis la Réalité ! [cmxxx] »

C'est par une sorte de rétrécissement de sens que *al-haqq* est simplement la bonne règle, les convenances médinoises qui recomman-

dent de ne pas pénétrer chez le Prophète, c'est-à-dire chez ses femmes, sans y être invité et de ne point y rester plus longtemps qu'il convient : « car cela est une gêne pour le Prophète qui a des égards pour eux, mais Allah n'a point d'égards *yastahiy* pour la bonne tenue *haqq* [cmxxxi]. »

Le Verbe et l'Esprit. — Il y a donc en Allah une divinité sublime et lointaine, mais aussi, et le Coran le montre bien, un dieu tout proche des hommes et veillant sur eux depuis leur naissance jusque dans l'au-delà. Mohammed aurait pu se contenter d'imaginer son gouvernement sur le modèle de celui des rois de la terre : Allah a bien, en effet, des serviteurs qui sont les anges : ils sont des exécuteurs de ses ordres. Mais Mohammed s'est pénétré d'une notion plus haute du dynamisme divin et il a adopté des conceptions gnostiques, suivant lesquelles l'émanation d'Allah se répand sur le monde et en assure la vie.

Allah tout-Puissant et Omniscient a créé le monde et les hommes et Il les dirige vers une fin que seul Il connaît. Il convient de tracer ici les grandes lignes de cette histoire universelle. Mais on a besoin tout d'abord, par une curiosité naturelle, de connaître la physique divine, de comprendre par quels moyens et quelles voies la Volonté d'Allah réalise P269 le monde et la vie. Mohammed, dans sa méditation, a conçu des émanations divines qui sont presque des hypostases.

Mohammed a conçu son dieu suivant un modèle supérieur d'humanité, qui était la réalisation de sa propre activité. Le Dieu du Coran est donc doué d'un dynamisme qui le contraint, pour ainsi parler, à s'extérioriser, à répandre l'émanation de sa puissance, à réaliser des choses et des êtres par tous les moyens d'action, à matérialiser les effets de son Esprit créateur. Rien n'entrave son action souveraine. Il peut changer sans cesse ce qu'il vient de réaliser ; s'il le voulait, il anéantirait le monde et en créerait un autre, peuplé d'une autre humanité. Il abolit ses propres actes ; il abroge certaines de ses paroles déjà inscrites dans le Coran. Ainsi, en un jour qu'il choisira, il marquera la fin du monde ; il ressuscitera les morts en une seconde création ; il jugera en un jour solennel les actions des hommes et décidera s'ils doivent être récompensés dans le paradis ou bien châtiés en enfer. Ici encore il exercera sa faveur souveraine sous forme de pardon.

Ces forces, émanées d'Allah, ont dans le Coran des noms dont je souhaiterais pouvoir préciser le sens : *qaul*, *rûh*, *nûr*, *amr*, *sakîna*. Ils sont arabes de surface, mais en réalité, ce sont des emprunts judéo-chrétiens. Ils ont été employés par des hommes qui cherchaient en vain à leur donner un sens précis qui correspondît à une notion claire ; c'est sous quelque obscurité qu'ils ont été transmis à la méditation de Mohammed. On serait donc mal venu de reprocher au Coran de leur avoir conservé quelque indécision de sens.

Mohammed a été soucieux de comprendre la possibilité des rapports d'Allah, puissance suprême et invisible, avec les humains. Il a trouvé une explication dans les notions judéo-chrétiennes, influencées elles-mêmes par l'hellénisme. Celui-ci avait conçu que les âmes du monde émanées du dieu revenaient à lui après la mort. Un Juif hellénisé d'Alexandrie, Philon, mort vers 40 après J.-C., a professé que la Pensée divine, *logos*, distincte de la Pensée humaine, *nous*, contenait les Idées ou Puissances invisibles, éternelles, non distinctes de Dieu, qui sont à la fois de Lui et hors Lui : ce sont elles qui établissent les relations entre l'Infini et le Fini, entre P270 l'Esprit de Dieu et celui de l'homme. Puissances immatérielles, elles forment pourtant les archétypes du monde sensible et elles constituent ainsi le monde accessible à l'esprit humain, le *cosmos noetos*, dont le *Logos*, la Parole, fait l'Unité [cmxxxii]. Philon permet ainsi de rejoindre le *ruah* hébreu, qui est l'Esprit d'Elohim et de Yahveh, c'est-à-dire Dieu à l'œuvre, manifestant son dynamisme ; c'est l'extension de la personne de Yahveh [cmxxxiii].

Ces pensées ou d'autres semblables sont parvenues jusqu'à Mohammed, par des chemins que nous ignorons ; elles ont nourri sa méditation, qui les a exprimées dans le Coran, où elles ne forment point une doctrine cohérente.

Il y a moins de distance encore entre l'Islam et le Christianisme, tels que le conçoivent de grands théologiens des premiers siècles, qu'entre l'Islam et le Judaïsme. Les docteurs du second siècle distinguent le *Logos*, le Verbe, c'est-à-dire Jésus, en arabe *qaul*, de l'Esprit *nous*, en arabe *rûh*, qui est la sagesse, en arabe *hikma* [cmxxxiv]. Origène, mort en 254, considère l'Esprit Saint (*rûh al-qudûs* du Coran), comme une essence énergétique subordonnée au Fils : cette essence serait dans le Coran soit *amr*, soit *hikma*, en dépendance directe avec

l'Esprit *rûh*. On reconstruirait ainsi la Trinité chrétienne avec les trois éléments *aqânîm* de la doctrine musulmane : le Père est l'Essence *dhât* ; le Fils est la Connaissance '*ilm* ; et le Saint-Esprit est l'âme de l'action divine *rûh al-qudûs*. J'ai noté '*ilm* parmi les attributs d'Allah : on l'assimile au Logos ; et l'action divine *rûh* est l'élément dynamique, *amr* et *hikma* [cmxxxv].

La Parole *qaul* est celle de Yahveh : c'est le son de la trompette qui annonce sa présence au Sinaï, et c'est aussi le tonnerre. C'est la Parole qui vient de Yahveh sur les Prophètes : « Ensuite la Parole de l'Éternel qui lui dit : Que fais-tu donc ici, Élie [cmxxxvi] ? » La Parole *qaul* est toute-puissante en maint verset du Coran : elle s'y combine avec l'Ordre d'Allah *amr*, non sans imprécision : « Ne seront-ils point soumis à l'épreuve de la Parole ? » Et : « Les Anges ne cherchent point à le devancer par la Parole ; ils agissent selon son ordre *amr*. » On a peine à admettre avec le commentaire que le verset : « Mon Maître connaît la Parole dans les cieux et sur la terre ; Il est Celui qui entend et sait » ait simplement pour sens : P271 « Il sait ce que l'on dit. » Il est cette parole même qui n'existe que par Lui [cmxxxvii].

« Quand nous voulons faire périr un peuple, nous envoyons un ordre à leurs riches qui commettent des crimes. Et alors la Parole devient sur eux Réalité. Nous les anéantissons complètement. » La Parole d'Allah n'est pas toujours aussitôt réalisée, mais elle est un acte inéluctable : « La Parole vient de moi : Oui, j'emplirai la géhenne des djinns et des humains. » — « Sa Parole est la Vérité : il a le pouvoir suprême [cmxxxviii]. » Et dans des versets de la troisième période la Parole est toute créatrice : « C'est seulement notre Parole à une chose. Quand nous la voulons, nous lui disons : Sois ! et elle est ! » — Puis d'autres versets emploient le mot au sens de révélation [cmxxxix].

Mohammed pouvait d'ailleurs tirer de lui-même cette puissance de la Parole ; elle était bien connue des Arabes. Ils étaient attentifs à trouver les paroles qu'il convenait d'adresser aux dieux pour que les prières fussent exaucées, et ils en attendaient retour des paroles.

La Parole est appelée aussi *kalîma* dans des versets médinois. Allah a parlé à Moïse sur le Sinaï : « Et son Maître lui parla. » Et de même le mot aboutit au sens de révélation : « Je t'ai choisi, de préférence aux (autres) hommes pour ma Mission et ma Parole. » Et ail-

leurs la Parole *kalîma* de Dieu est le Messie, ce qui en dit long sur les influences chrétiennes [cmxl].

Le Souffle de Dieu, l'Esprit est exprimé dans le Coran par *rûh*, d'une racine sémitique qui n'a donné en arabe ancien que le sens de vent, de repos, de vin et de parfum ; dans la langue coranique, *rûh* est un emprunt à l'hébreu *rouâh*. On le retrouvera tout au long de ces pages, avec ses variantes de sens. C'est, avant tout, le Souffle dont Allah anime ses créatures, Adam, Jésus, etc. C'est la Parole apportée aux hommes par les Prophètes et par le Souffle de la Sainteté *rûh al-qudûs* qui est *rouâh al-qodach* de la Bible. Le Coran l'appelle aussi *ar-rûh al-amîn*, l'Esprit fidèle, l'Esprit Saint du christianisme [cmxli].

Il suffit de rappeler d'un mot la doctrine chrétienne : « Et quand Il eut dit cela, Il souffla sur eux et Il leur dit : Recevez le Saint-Esprit. » — « Puis, vous recevrez la vertu du Saint-Esprit P272 qui descendra sur vous [cmxlii]. » Et les Idées de Philon ont été recueillies par l'un des grands esprits de l'Église chrétienne, Origène, qui a connu des Puissances Dominatrices et des Trônes [cmxliii].

La tradition musulmane s'est ingéniée à donner une forme à cette apparition terrestre de l'Esprit divin en Marie : c'est l'Ange Gabriel ; ou bien c'est l'Évangile qui fut la révélation accordée à Jésus, comme le Coran à Mohammed ; ou bien le nom par lequel Jésus ressuscitait les morts (?) ; ou enfin *al-qudûs*, la Pureté infinie, au sens hébreu du mot, c'est-à-dire Dieu lui-même. Il apparaîtra avec les anges au Jour du Jugement.

Allah vient même en aide à certains hommes en leur envoyant l'Esprit. Jacob recommande à ses fils de ne point désespérer de l'Esprit, pour retrouver Joseph. Un verset de la fin de Médine dit : Les Croyants, « Il les fortifie d'un Esprit de Lui ». Allah envoie un souffle de sa volonté *rûh min amrihi*, aux hommes qu'il veut diriger vers le droit chemin [cmxliv].

Dans de nombreux versets, la Parole et le Souffle d'Allah sont combinés avec ce que j'ai appelé son Ordre ; c'est en effet le sens qu'a le mot *amr* en arabe ; mais dans le Coran, il est le démarquage d'un terme biblique araméen, de même racine, *ma'amra*, qui exprime à la fois le pouvoir créateur de Dieu, sa providence et la révélation de sa Parole. Pour Philon, c'est l'action *to poyeïn*, le Logos de Platon, qui

est en même temps la Sagesse. Le Targum enseigne que, dans l'impossibilité de voir et d'entendre Dieu, Moïse n'a été atteint que par sa *ma'amra* [cmxlv].

Ainsi des versets combinent Esprit et Ordre : « Il fait pénétrer l'Esprit de Son ordre en qui Il veut de ses serviteurs pour qu'il avertisse du Jour de la Résurrection. » Il en favorise les simples Croyants : « Il a inscrit la foi en leurs cœurs ; il les a assistés d'un Esprit de Lui. » Il semble que l'on soit ici sous une influence chrétienne et que l'on rejoigne la Grâce dont j'essayerai de déterminer l'importance à propos de la prédestination [cmxlvi]. Mais le judaïsme enseignait déjà que Yahveh envoyait son Esprit non seulement à Moïse et à Joseph, mais aussi à des Croyants, tels que Saul et Salomon. Et l'Évangile a confirmé ces faveurs générales [cmxlvii].

P273 L'ordre d'Allah est dans le Coran l'irradiation qui émane de Lui, le potentiel qui transforme sa volonté en un fait : on va le trouver en acte dès la naissance du monde, et d'autres versets enseignent que, durant sa vie, l'ordre d'Allah est sans cesse en mouvement, du ciel à la terre et de la terre au ciel. On le retrouvera aussi dans la nuit du Destin. Mais il est surtout le principal instrument de la volonté divine sur la destinée des humains et je le redirai ; mais un verset peut servir à montrer la complexité des expressions, dont on n'ose pas dire qu'elle provient de l'incertitude de la pensée ; on croit sentir la répétition de formules qui déjà n'étaient point claires. C'est l'Ordre d'Allah qui vient s'abattre sur la terre qu'il avait rendue fertile en y faisant descendre l'eau du ciel : « Ses habitants imaginent qu'ils ont pouvoir sur elle ; mais notre Ordre vient de jour ou de nuit... » et toute la richesse de la veille est anéantie [cmxlviii].

Il semble que les Quraïchites auxquels le Prophète transmettait la révélation aient été gênés par la transformation du sens normal du mot « ordre », en ce qu'on pourrait le traduire par « émanation ». « Ils interrogent sur l'Esprit. L'Esprit est l'émanation de mon Maître. Vous n'avez reçu de la connaissance que peu de chose. » Le Coran répète ainsi une expression *min amrihi*, dont le sens précis me manque, et c'est au hasard que je traduis : « Il envoie l'Esprit (sortant) de son émanation, sur qui Il veut de ses serviteurs pour qu'il avertisse du Jour de la Rencontre. » C'est ici la révélation inspirée à un prophète [cmxlix].

On retrouvera l'Ordre d'Allah à propos de la prédestination. Je note ici des versets où l'on ne peut plus traduire *amr* par Ordre ; dans un verset sur la nuit du Destin, ce serait « réalisation » : « Les anges et l'Esprit descendent (vont et viennent) en cette nuit, par la Permission de leur maître pour toute réalisation. » Dans un autre verset : « Allah dirige l'Ordre du ciel vers la terre et celui-ci remonte vers Lui. » A Médine, l'Ordre « descend successivement entre le ciel et la terre pour que vous sachiez qu'Allah est sur toute chose Puissant. » L'émanation de la Puissance divine est constamment répandue entre les parties de l'univers [cml].

Il semble que l'arabisation de *ma'amra* en *amr* ait surpris les Quraïchites et que Mohammed ait senti l'utilité d'une P274 explication. Il l'a donnée en complétant les mots *qaul* et *rûh* par une expression *min amrihi*, qui a elle aussi grand besoin d'une explication.

« Il envoie l'Esprit *rûh*, de son action *min amrihi*, sur qui il veut de ses serviteurs pour qu'il avertisse du jour de la Rencontre. » C'est ici la Révélation, et on est tenté de croire que ce verset exprime la transmission de quelque chose du dynamisme divin sur les prophètes. Parmi les dons que Dieu a faits aux hommes : « Il vous a soumis les navires pour qu'ils voguent sur la mer par son action *bi amrihi*. » — A propos des périodes des femmes : « Telle est la décision *amr* de Dieu qu'il a fait descendre sur vous [cmli]. »

Un verset de la troisième période mekkoise très riche de matière religieuse assemble si heureusement ces termes obscurs que je le cite tout entier : « Il n'appartient pas à un être humain qu'Allah lui parle, sauf par inspiration *wahyan* ou de derrière un obstacle *hidjâb*, ou bien qu'il envoie un Envoyé pour inspirer, par sa permission *idhn* ce qu'il veut... C'est ainsi que nous t'avons inspiré un Esprit *rûh* de notre ordre *amr*, alors que tu ne savais pas ce qu'est l'Écriture *kitâb* ni la Foi *imân* ; mais nous en avons fait une lumière *nûr*, par quoi nous dirigeons qui nous voulons de nos serviteurs. » Les termes essentiels de la métaphysique coranique sont là, sauf *sakîna*.

« Ils t'interrogeront sur l'Esprit *rûh* ; dis : l'Esprit est de l'ordre *amr* de mon maître ; vous n'avez reçu de la science que peu de chose [cmlii] ! » — « Est venu l'ordre d'Allah... » « Il fait descendre les

anges avec l'Esprit, de son Ordre, sur ce qu'il veut ! » — « L'Esprit est de la réalité *amr* qu'Allah sait et que les hommes ignorent [cmliii]. »

D'une nuit bénie, dont les exégètes discutent si c'est bien « la nuit du destin » [cmliv], un verset dit : « En cette nuit se discrimine toute chose décidée », c'est-à-dire la vie et la mort parmi les hommes et tous les événements qui vont, pendant l'année suivante, régler l'existence du monde. « Discrimination » est bien pédant ; mais on rejoint ici l'un des noms de la révélation qui a apporté la connaissance de toutes choses après la Création, qui les a « distinguées » du Chaos.

C'est simplement Ordre, semble-t-il, dans un verset où des êtres féminins, qui sont, sans doute, des anges, exécutent P275 un ordre ou bien réalisent une organisation. Ailleurs les Thamoud sont rebelles à l'ordre de leur maître [cmlv].

La Lumière. — Il est une émanation de Dieu qui semble dépasser en puissance toutes les autres, c'est sa lumière *nûr*. Pour en retrouver la valeur, il suffit de relire la Bible, où Yahvé est entouré de lumière comme d'un manteau [cmlvi]. La lumière divine est la flamme sur la tête des Apôtres et l'auréole des Saints. Les rites préislamiques des cérémonies classiques du Hedjaz sont des actes d'adoration de la lumière, de celle du soleil ou de celle de la lune. La Lumière d'Allah descend sur les prophètes avec la révélation. Ainsi Mohammed se fait « envelopper », à la fois pour ne point effrayer les hommes par l'éclat de cette Lumière qui est sur son visage et pour l'empêcher de se dissoudre hors de sa personne. La tradition musulmane n'a point ignoré qu'en descendant du Sinaï, Moïse avait le visage si resplendissant de Lumière que les gens en furent épouvantés. « Nul ne pouvait regarder sa face et il la couvrit d'un voile de soie. » Il l'ôta pour retrouver Yahveh dans le Tabernacle [cmlvii]. Par une sorte de préparation à la conception de Mohammed, Allah mit de sa Lumière sur le visage de son père 'Abdallâh [cmlviii]. Les rabbins disaient qu'Adam avait été beau de la Lumière divine, que sa faute lui avait fait perdre [cmlix].

Cette lumière *nûr*, que Dieu met sur les prophètes, il la répand plus encore sur la révélation qu'ils apportent. Elle est la lumière même, qui permet aux hommes, égarés dans les ténèbres du désert du monde, de trouver la Direction. « Écriture, que nous faisons descendre vers toi

pour que tu fasses sortir les hommes des ténèbres vers la lumière » ; « Celui dont Dieu dilate la poitrine sur l'Islam, celui-là suit une lumière de son maître. » — Et un verset oppose les contraires : « Et ne sont point égaux l'aveugle et le clairvoyant, les ténèbres et la lumière, l'ombre et la brûlure (du soleil) [cmlx]. »

Il faut traduire en entier ce verset : « Allah est la lumière *nûr* des cieux et de la terre. La similitude de sa lumière est une niche où il y a une lampe ; la lampe est en verre ; le verre brille comme une étoile étincelante. Elle semble être allumée d'un bois béni, olivier qui n'est ni de l'est ni de l'ouest, dont l'huile est prête à éclairer d'elle-même, encore que nul feu ne P276 la touche. Lumière sur lumière. Dieu guide à sa lumière qui Il veut. » Je pense que c'est la lampe du solitaire chrétien, vu par Mohammed, et illuminée par sa méditation [cmlxi].

Ces versets du Coran semblent être bien complétés par une belle invocation de la tradition [cmlxii] : « Seigneur, mets pour moi une lumière dans ma tombe, une lumière dans mon cœur, une lumière devant moi, une lumière derrière moi, une lumière à ma droite, une lumière à ma gauche, au-dessus de moi et au-dessous, une lumière en mon ouïe, en ma vue, en mes cheveux, en ma peau, en ma chair, en mon sang et en mes os. »

« Croyez en Allah et en son Envoyé et en la Lumière que nous avons fait descendre », c'est-à-dire la révélation. « Ceux qui veulent de leurs bouches éteindre la lumière d'Allah. » « C'est Lui qui a fait descendre sur son serviteur des signes bien clairs pour vous faire sortir des ténèbres vers la lumière. Le jour où tu verras les croyantes et les croyants dont la lumière courra devant eux et dans leurs droites... le jour où (les hésitants) diront à ceux qui ont cru : attendez-nous ! que nous empruntions de votre lumière... Croyants... Il vous donnera une lumière à laquelle vous marcherez. » « Gens de l'Écriture (du Livre), notre Envoyé vous est venu rendre clair pour vous bien des choses de l'Écriture que vous cachiez et en effacer beaucoup. Il vous est venu d'Allah une lumière et une Écriture claire par quoi Allah dirige quiconque suit sa satisfaction, chemins du salut, qui les fera sortir des ténèbres vers la lumière par son ordre (*idhn*) et qui les dirigera vers un chemin droit [cmlxiii]. »

La révélation médinoise est particulièrement riche en images de lumière : « Leur similitude est celle d'un homme qui a allumé un feu : alors qu'il éclaire bien autour de lui, Dieu leur enlève leur lumière et les abandonne dans les ténèbres, où ils ne voient rien. » Dieu est le guide *waliy* de ceux qui croient. Il les fait sortir des ténèbres vers la lumière. Ceux qui nient auront pour guide *at-Tarhût* qui les fera sortir de la lumière vers les ténèbres. » Au jour de la Résurrection, la Lumière brillera pour guider les Croyants sur le Sentier droit [cmlxiv].

Faut-il conclure de ces indications imprécises qu'Allah ne gouverne les hommes que par l'intermédiaire du *qaul*, P277 du *rûh* et du *amr* ? La doctrine musulmane s'est posé la question : je note seulement une tradition, attribuée à Ibn'Abbâs et qui est une amusante pédanterie de grammairien. Dans le Coran, Allah dit tantôt *fa' altu* « je fais » au singulier, tantôt *fa' alnâ* « nous faisons » au pluriel : dans le second cas, c'est que son *amr* est aussi celui de ses auxiliaires, Gabriel, Michel et les autres parmi ses anges. Quand il dit *fa' altu*, c'est qu'il agit seul [cmlxv].

La Sakîna. — Je ne sais pas quelle place Mohammed a donnée, parmi ces émanations divines, à une puissante intervention qu'il a appelée *sakîna*, qui apparaît dans quelques versets. Le Coran lui-même en montre l'origine juive, en rappelant l'histoire d'Israël : « Leur prophète leur a dit : le signe de Son pouvoir souverain est qu'Il vous a donné le Tabernacle, qui contient une *sakîna* de votre maître et un reste de ce qu'ont laissé les familles de Moïse et d'Aaron. Il est porté par les anges ; il y a en cela un signe pour vous [cmlxvi]. »

Selon le Targum, la *ch'kina* a pris place dans le Tabernacle que Moïse a construit dans le désert. Le jour de la consécration, elle y est descendue sous la forme d'un nuage [cmlxvii], tel que celui qui enveloppa Moïse sur le Sinaï [cmlxviii]. C'est le symbole sacré que la tribu des B. Israël emportait dans ses déplacements.

Des versets médinois ont répété qu'Allah faisait descendre la *sakîna* sur les Croyants ; mais comme la racine *skn* correspond en arabe à la notion de « demeure fixe, de repos, de paix et de sérénité », c'est ce dernier sens que les interprètes du Coran y ont trouvé. C'est bien, cependant, la présence divine qui est exprimée par ce mot dans plusieurs

versets : « Il est Celui qui a fait descendre *sakîna* dans le cœur des Croyants pour qu'ils ajoutent de la foi à leur foi. » — « Allah a été satisfait des Croyants, alors qu'ils te prêtaient serment sous l'arbre (à al-Hudaïbiya) : Il a su ce qu'il y avait dans leurs cœurs ; Il a fait descendre sur eux la *sakîna*, et Il leur a envoyé une victoire prochaine. » Un autre verset enseigne que la *sakîna* divine agira sur les cœurs des croyants et y mettra la crainte d'Allah à la place de la vanité des biens de ce monde [cmlxix].

Mais c'est une aide matériellement efficace que la *sakîna* P278 apporte aux Croyants, celle de l'armée des anges : « Il fit descendre sa *sakîna* sur son Envoyé et sur les Croyants et Il envoya des armées que vous ne vîtes point [cmlxx]. » On est très intéressé de savoir s'il s'agit de l'armée des anges qui furent à Badr, à Ohod ou à Hunaïn. C'est bien le nuage, enfermé dans le Tabernacle, qui en est sorti contre les ennemis d'Allah.

La tradition populaire a transformé le nuage qui contient la *sakîna* en un vent violent. C'est celui que Dieu envoya à Abraham et à Ismaël au moment où ils construisent la Ka'ba : il a deux têtes, l'une suivant l'autre, qui tracent un cercle, « rond comme un bouclier », pour marquer l'emplacement de la Ka'ba et le circuit des tournées [cmlxxi]. Mais on la voit plutôt sous la forme d'un être vivant, dont la face est, en gros, celle d'un homme ; mais qui pour le reste, est une créature subtile, comme le vent et l'air [cmlxxii]. Ce peut être aussi un vent violent, qui a deux ailes et une tête de serpent ; ou un être fantastique ayant deux ailes et une tête de chat, avec une queue d'émeraude et d'hyacinthe. Ibn al-Athîr précise qu'il accompagnait les fidèles en guerre et que les ennemis s'enfuyaient à sa vue. Goldziher y a vu un souvenir de l'une des formes que les anciens Arabes donnaient aux djinns, mais la croyance est plus générale : on a trouvé en Syrie des statuettes de bronze figurant des divinités à tête de chat. La *sakîna* peut être encore l'aiguière d'or dans laquelle les anges lavent le cœur des prophètes. On y peut voir des « signes » donnés à Moïse, deux des Tables de la Loi, qui sont de perles, de rubis et d'émeraudes ; les bâtons de Moïse et d'Aaron, leurs robes et leurs sandales. La *sakîna* a parlé par la bouche de Mohammed : elle est donc aussi la révélation [cmlxxiii].

Dans la tradition classique, la *sakîna* est un nuage qui descend sur ceux qui récitent le Coran : « sur eux descend la *sakîna*, la grâce divine les recouvre et les anges les entourent ». Usaïd y déployait sa magnifique voix et les anges venaient l'écouter dans un nuage [cmlxxiv]. C'était aussi le nuage qui suivait le Prophète [cmlxxv] et qui l'enveloppait durant ses périodes d'extase. Un commentaire plus matérialiste y voit les étoffes qui couvraient sa face [cmlxxvi].

Dans deux versets médinois, dont l'interprétation ne me paraît pas claire, Allah envoie aux Croyants une « sécurité et [P279] paix » qui les enveloppe : ce serait l'équivalent de la *sakîna*, et on y verrait des allusions à Badr et à Ohod [cmlxxvii].

La *sakîna*, dit Wahb b. Munabbih, un traditionniste instruit dans le judaïsme, « est un Esprit d'Allah qui parle quand les musulmans sont en désaccord sur quelque chose et les informe de ce qu'ils cherchaient » [cmlxxviii]. La définition est intéressante, car elle fournit un sens de paix dans la communauté musulmane qui est bien conforme aux intentions de Mohammed : je ne crois pas qu'elle convienne à des versets du Coran.

Dans d'autres traditions, le sens courant de sécurité ou de sérénité est bien apparent. Les éleveurs de petit bétail, moutons et chèvres, vivent en paix : la *sakîna* est sur eux [cmlxxix]. Les musulmans ont une allure digne et paisible en se rendant à la mosquée ou en accomplissant la procession « torrentueuse » de 'Arafa lors du pèlerinage : la *sakîna* est sur eux [cmlxxx].

Le don de la *sakîna* est une faveur d'Allah : « ils en furent particulièrement, dit un verset, aptes à la recevoir *ahaqqu*. C'est, dit la doctrine, un butin, un don gratuit, que l'on doit recueillir avec gratitude.

Les Anges. — Dans le syncrétisme que Mohammed a si bien établi entre les anciennes croyances populaires arabes, les rites traditionnels et les doctrines judéo-chrétiennes, il a conservé les génies, les djinns ; le Coran enseigne qu'il y a des génies croyants, les djinns par exemple qui ont écouté le Prophète à son retour d'at-Tâïf. Néanmoins les djinns sont pour la plupart les suppôts de Satan, les démons, les

Chayâtîn. En face d'eux, Allah a créé les anges qui sont ses serviteurs et les messagers de son gouvernement du monde.

Les anges sont les Envoyés de Dieu. L'arabe *malak* est ou bien éthiopien, ou bien araméen (écrit *mal'ak* avec un *hamza*, ce qui explique le pluriel *malâ'ika*). L'arabe ancien connaissait du reste un verbe *alaka* « envoyer » qui confirme le participe hébreu [cmlxxxi]. L'ange *mal'ak* est donc le premier envoyé de Dieu qui transmet au second *rasûl* le Prophète, la lumière de la révélation et de l'inspiration [cmlxxxii].

De sa pure lumière, sans se servir de la matière, Allah a [P280] créé les anges. Leur nature est délicate et subtile : ce sont des essences qui peuvent emprunter des formes matérielles. Ainsi ils apportent, par exemple, aux prophètes la lumière *nûr* et l'esprit *rûh* qui sont la révélation. Ils sont, pour ainsi dire, la matérialisation spirituelle des Puissances qui sont les émanations de Dieu, les *rûhâniya* d'une nature subtile. La doctrine musulmane a précisé que ce sont des essences, ayant une existence propre, « quoiqu'en disent les hérétiques et les philosophes » [cmlxxxiii].

La nature des anges diffère grandement de celle des djinns, car ils ont été créés de lumière *mûr*, alors qu'« Il créa les djinns d'une flamme de feu » ou bien « du feu du vent brûlant » [cmlxxxiv]. Créés de Lumière, les anges sont l'émanation de la lumière divine qu'ils apportent aux prophètes et à certains hommes, « selon l'ordre d'Allah », ainsi qu'on est contraint de traduire.

Le Coran n'est pas net sur la situation d'Iblîs. Il apparaît à l'origine, comme l'un des anges favoris d'Allah et c'est avec ceux-ci qu'il est invité à se prosterner devant Adam : et il s'y refuse en disant : « Tu m'as créé de feu et lui d'argile. » Et un autre verset dit : « qu'il est parmi les djinns », et le commentaire explique que c'est après avoir été « parmi les anges », ce qui n'éclaircit rien [cmlxxxv].

Les anges sont les serviteurs de Dieu. Certains d'entre eux composent ce qu'on peut appeler sa cour : ce sont les chérubins. Ils forment la réunion supérieure dont les mauvais djinns, les Satans, cherchent à surprendre les secrets. Tout « approchés » qu'ils soient de Dieu, ils ne sont que ses serviteurs : « Quiconque est dans les cieux et sur la terre est un serviteur du Rahmân [cmlxxxvi]. » C'est une sorte de parodie de la

cour d'Allah que, dans un verset, Pharaon, qui se prétend dieu, veut former autour de lui ; quand il promet à ses sorciers de les mettre parmi les « approchés » [cmlxxxvii].

On a vu les anges qui, tout soumis qu'ils fussent à leur maître, critiquaient sa création d'Adam, ancêtre de l'humanité [cmlxxxviii].

Dieu « a fait des anges des messagers qui ont des ailes » doubles, triples, quadruples. Il accroît de ce qu'il veut la création (les créatures ?). Il est probable que Mohammed a recueilli ce détail en voyant une fresque d'église ou une [P281] miniature de manuscrit : ce pourrait être aussi un souvenir biblique [cmlxxxix].

Ce n'est qu'après ses premières visions que Mohammed a reconnu un ange qui lui apportait la révélation. Le Coran nous apprend que les Quraïchites incrédules savaient pourtant, eux aussi, que c'étaient des anges que Dieu envoyait aux prophètes ; on n'en est plus à s'étonner de voir que de telles notions judéo-chrétiennes étaient courantes à Mekke du VIIe siècle : « Hé là ! toi sur qui est descendue la révélation, tu es bien un possédé (de djinn) ! Que ne nous amènes-tu les anges, si tu es véridique ! — Nous ne faisons descendre les anges que porteurs de la Vérité (révélation), et alors ils sont invisibles. » — « Allah choisit ses Envoyés parmi les anges et aussi parmi les hommes [cmxc]. »

Ce sont des anges, sans personnalité distincte, qui ont apporté à Mohammed la première révélation. Plus tard, Gabriel (Djibrîl) en a été tout spécialement chargé ; il avait été l'Esprit de la Sainteté de l'Annonciation, l'Esprit fidèle. Michel (Mikâîl) n'apparaît qu'à Médine. « Quiconque est ennemi d'Allah, de ses anges, de ses Envoyés, de Gabriel, de Michel. » La tradition musulmane, suivant celle des Juifs, en a fait l'agent de la vie du monde. Il a commandé, avec Gabriel, la cohorte des anges à Badr, à Ohod, à Hunaïn. Il est l'un des porteurs du trône et le chef des anges du sixième ciel [cmxci].

Les oiseaux *abâbil* qui ont jeté des pierres sur les guerriers d'Abraha, ne peuvent être que des anges. Car un verset dit : « A Allah sont les armées des cieux et de la terre. » Et des versets médinois : « Si vous implorez l'aide de votre maître, Il vous l'accorde. — Je vous renforcerai de celle d'anges, chacun en portant un autre en croupe. » — Et les exégètes trouvent ailleurs une allusion à la bataille de Badr. « Alors tu diras aux croyants : ne vous suffit-il point que

votre maître vous renforce de trois milliers d'anges descendus ? Eh bien ! si vous avez patience et crainte divine, et qu'ils vous reviennent de leur même attaque, votre maître vous renforcera de cinq milliers d'anges, qui feront des marques », sur le corps des ennemis, comme firent les *abâbil* [cmxcii].

Les commentaires croient trouver Isrâfîl, l'ange annonciateur du jugement dernier dans des versets de la fin du Coran P282 mekkois : selon une tradition, c'est Isrâfîl qui a apporté les premières inspirations à Mohammed et qui, pendant trois ans, s'est attaché à lui comme un compagnon intime, à la manière du djinn qui s'insinue dans le devin et le poète. — La tradition appelle Azrael l'ange de la mort [cmxciii].

Des anges accomplissent auprès des hommes les missions dont Dieu les charge ; ce sont les « voyageurs ». Chez les gens pieux, « nous faisons descendre les anges (qui leur disent) : n'ayez point de crainte, ne soyez point affligés, apprenez l'annonce heureuse du Jardin dont vous avez reçu la promesse [cmxciv]. »

Ils viennent dans les vents et dans les nuages, comme le disait déjà la Bible « Il fait des vents ses messagers et du feu brûlant ses serviteurs. » Selon la tradition musulmane, le tonnerre est produit par un ange qui pousse les nuages et qui fait entendre les éclats de sa colère [cmxcv].

Dieu se sert de l'activité des anges. « Il en va de même pour celui d'entre vous qui fait mystère de ses paroles et pour celui qui les dit tout haut. (L'homme) a des (êtres) qui se succèdent *mu'aqqibât* devant lui et derrière lui, qui l'observent, sur l'ordre de Dieu. » — « Il leur envoie des gardiens de mémoire *hafâza*, de sorte que quand la mort arrive pour l'un de vous, nos envoyés lui imposent sa fin, sans manquer à leur mission. » Ces anges sont donc *mu'aqqibât*, en un pluriel féminin dont je reparlerai, et les « gardiens de mémoire », fort différents des anges gardiens du catholicisme [cmxcvi].

La tradition a développé les indications du Coran sous des influences chrétiennes. L'ange de droite est favorable à l'homme ; il inscrit soigneusement ses bonnes actions, dont la valeur sera décuplée. Quand l'homme commet une mauvaise action, l'ange de droite s'efforce d'en retarder l'inscription par l'ange de gauche, en invoquant la possibilité du repentir du coupable et du pardon de Dieu. La

croyance populaire a été plus loin : les gardiens sont sur les yeux de l'homme, et sur sa bouche, et l'ange de droite empêche le serpent Satan d'y pénétrer [cmxcvii]. Dans ce rôle, l'ange de droite est vraiment un gardien. La tradition, influencée par le christianisme, a donc fait sortir de leur impassibilité les deux « gardiens » qui défendent l'homme contre Satan et favorisent son repentir. Elle admet même la présence toute P283 protectrice d'un troisième ange. On retrouve trace de ces croyances dans un vers d'al-A'châ, cité par Ibn Qutaïba [cmxcviii] : celui-ci considère la protection des anges comme un souvenir de la religion d'Abraham. Au cours de son ascension au ciel, Mohammed entend le crissement du calame ; ce sont les anges qui inscrivent les actions des hommes [cmxcix].

La tradition a cru trouver dans un verset de la seconde période mekkoise le nom de l'ange qui est le gardien-chef de l'enfer, Malik, un nom courant dans l'arabe ancien. Un autre, en parlant de l'Enfer, dit que c'est « un feu qui a pour aliment les humains et la pierre ; sur lui (règnent) des anges durs, violents » qui obéissent aux ordres de Dieu. Malik a, en effet, des aides, les *zabâniya*, à propos desquels le Coran a proposé une petite énigme, dont j'ai déjà noté la puérilité : « Nous n'avons placé, pour maîtres du feu, que des anges, et nous n'avons fait de leur nombre qu'une occasion de trouble pour les Négateurs. » Ces gardiens de l'enfer sont eux aussi un héritage du judaïsme et du christianisme [m].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre II

Histoire universelle : la Création

Les docteurs de l'Islam ont discuté sur l'origine du Coran, parole d'Allah ; est-elle aussi éternelle que Lui ou bien l'a-t-il créée ? Quoi qu'il en soit, la Révélation a trouvé les hommes dans l'espace et le temps comptés, c'est-à-dire dans les contingences qui sont à la taille de sa vie et de son intelligence. En essayant de tracer, d'après le Coran, les grandes lignes de l'histoire universelle, je renonce donc à deviner l'inconnaissable. Je me résigne même à ignorer les causes de l'existence et de la persistance du Bien et du Mal.

La Création du Monde. — Le Coran, comme la Genèse, a combiné, non sans quelque confusion, deux versions de l'histoire de la naissance du monde ; l'existence antérieure de la matière, d'où Dieu-Esprit a formé le monde et la vie, et une création *ex nihilo*. Celle-ci impose la notion de la toute-puissance de Dieu et de son gouvernement continu du monde. Mais c'est la première qui s'est manifestée dans l'expression même du Coran, qui montre Allah brisant la Nébuleuse-Chaos et en séparant les éléments [mi]. Ainsi persiste l'impression qui dominait la pensée des préislamiques d'une matière antérieure à tout, d'un destin éternel, d'un déterminisme qui s'imposerait à Allah lui-même, en lutte avec un élément dont la nature, sans doute, est inférieure à la sienne, mais dont il n'est pas entièrement maître. En exagérant un peu, on est en face de l'opposition du Bien et du Mal.

P286 Allah est la lumière et la vie qui ont disjoint et distingué les éléments confus du Chaos. C'est, peut-être, ce qu'exprime l'une des plus anciennes sourates du Coran en nommant Allah *rabb al-falaq*, que l'on traduit par « maître des aurores », mais qui pourrait être « le

maître de la rupture » du chaos [mii], comme le disent clairement d'autres versets ; il importe de préciser le sens des mots.

« Ceux-là qui nient n'ont donc point vu que les eaux et la terre étaient soudées jadis ensemble et que nous les avons séparées. » Ici, c'est *fataqa* qui exprime la rupture du Chaos ; ailleurs, c'est *faççala* « disjoindre » ; enfin un des noms d'Allah est *al-fâtir*, « Celui qui fend et sépare » [miii]. Mais d'autres expressions apparaissent dès la plus ancienne période du Coran. C'est *Khalaqa*, « polir, façonner », que la langue courante a adopté pour « créer ». Ailleurs *Khalaqa fa sawâ* : « il a créé et proportionné », Enfin Allah est *muçawwir*, car il a donné les formes [miv].

Dans les anciennes sourates, *bara'a* apparaît avec son sens banal, c'est-à-dire « être exempt de, être libéré, non responsable ». Mais à Médine, le Coran rapporte les reproches que Moïse adresse aux B. Israël, adorateurs du veau, et il les répète tels qu'ils les a prononcés : *tûbû ilâ bâri'ikum* « revenez à votre Discriminateur », avec le sens de ce mot en araméen : celui qui sépare, et précisément le ciel et la terre [mv], celui qui suscite un événement ou une existence, donc le Créateur. Et ailleurs : « Tout événement est inscrit en un Livre, avant que nous le réalisions *nabra'aha*. » On est donc ici devant un emprunt chrétien [mvi], Il est le Créateur, le Libérateur, le Formateur *al-khâliq al-bâri'al-muçawwir*. Il est *al-bâdi*, celui qui commence, l'initiateur : « Initiateur des cieux et de la terre... Il a créé toutes choses. » Un autre verset médinois prononce la formule définitive : « quand Il décide une chose, Il lui dit seulement : sois ! et elle est ! » Et l'on revient à la notion de la création *ex nihilo* [mvii].

Le Coran suit la Bible pour la durée de la Création [mviii] : « Nous avons créé les cieux et la terre, ainsi que l'espace qui est entre eux, en six jours, et il ne nous vint point de lassitude » ce que répètent plusieurs versets mekkois ; et cela condamne à la fois le sabbat juif et le dimanche chrétien [mix]. Cependant : « Il s'installa sur son Trône » et « son Trône était P287 sur l'eau ». — « Dis Allez-vous renier celui qui a créé la terre en deux jours, et lui donner des égaux à Lui qui est le maître des hommes ? Il y mit des piliers par en haut. Il la bénit, et Il y distribua les ressources, en quatre jours ! Puis il se tourna vers le ciel qui était vapeur, et il lui dit, ainsi qu'à la terre : « Venez obéissants ou rétifs ! — Ils dirent : nous venons obéissants. Il les réalisa, sept cieux,

en deux jours, et il inspira à chaque ciel son ordre. Et nous ornâmes de lampes le ciel inférieur ; protection aussi [mx]. »

« Allah est Celui qui a élevé les cieux sans piliers que vous puissiez voir ; puis Il s'est installé sur le Trône. Il a imposé leur tâche au soleil et à la lune, pour que chacun coure au but fixé. Il organise l'ordre en isolant les Signes. Il est Celui qui a étendu la terre, qui y a mis des sommets solides et des cours d'eau. De chacun des végétaux. Il a fait deux éléments de prières ; tout en recouvrant la nuit sur le jour... » « Il a créé les cieux, sans soutien que vous puissiez voir et il a fixé dans la terre des assises afin qu'elle ne vous balance point [mxi]. » « Et il retient le ciel de tomber sur la terre, sauf avec sa permission. » Les hommes ont toujours craint que le ciel leur tombât sur la terre. En Égypte, il y avait un pilier, soutien du ciel, qui sous le fardeau cédait chaque soir, et chaque matin Rhéa le consolidait [mxii]. Atlas soutient l'équilibre du monde. « Il est Celui qui créa pour vous ce qui est sur la terre, tout ; puis il se tourna vers le ciel qu'il équilibra en sept cieux.., en étages [mxiii]. » Mais le Coran ne nous apprend point à quel moment du temps Allah créa le jardin paradisiaque, et les anges, et les djinns qui furent sur la terre.

Le Coran n'a pas de cosmogonie plus complète que la Bible. La Terre est au centre du Monde ; au-dessus d'elle la voûte des astres et les sept cieux, avec le trône d'Allah, et le séjour des bienheureux ; au-dessous d'elle, les sept étages de l'Enfer.

Allah habite « en un lieu élevé » avec les anges un jardin délicieux. Il a, si l'on peut dire, la distraction des campagnes victorieuses que l'un de ses anges favoris, Iblîs, mène contre les djinns rebelles de la terre. Mais il conserve son dessein de former un être qui sera comme une minime représentation de sa propre réunion avec la matière, un être qui sera matière, P288 pénétré de souffle divin. On ne saurait reprocher à Mohammed de ne point s'être dépouillé entièrement des croyances qui, générales de son temps, sont encore vivantes parmi nous. Comme les dieux du mazdéisme et ceux de la Grèce et de Rome avaient besoin des sacrifices et des prières de leurs fidèles, qui leur donnaient la force de leur venir en aide, Allah crée des humains pour en recevoir des actes d'adoration et d'obéissance et des prières. On retrouve peut-être aussi la nécessité de dynamisme et d'émanation qui est de l'essence d'Allah.

Le Premier Homme. — La création du premier homme dans le Coran, est celle de la Genèse : « Il a créé l'homme d'argile comme la terre à potier. » — « Argile de boue fétide », ajoute un autre verset. La tradition musulmane en sait plus long. C'est en vain que Gabriel, puis Michel ont été demander de l'argile à la terre ; il a fallu que l'ange de la mort aille en récolter par force en trois endroits différents, du rouge, du blanc et du noir, du doux et du salé, du bon et du mauvais : d'où la variété des couleurs et des tempéraments des hommes. Ainsi façonnée, la forme inerte d'Adam reste exposée quarante jours et quarante nuits à la vue des anges qui en ont peur. Iblîs trouve qu'elle sonne creux, passe à travers et constate qu'elle est vide [mxiv].

« Alors ton maître a dit aux anges je vais créer un être humain avec de l'argile. » Mais les anges sont inquiets : « Je vais mettre sur la terre un remplaçant. — Vas-tu donc, dirent-ils, y placer un être qui fera le mal et qui versera le sang, alors que nous, nous célébrons ta louange et que nous te sanctifions ! — Je sais, dit-il, ce que vous ne savez point. » Les anges ont en effet bien compris qu'Allah allait les remplacer sur la terre par les hommes. Le Coran exprime ailleurs la même idée à rebours : « Si nous voulions, nous mettrions sur la terre, au lieu de vous, des anges qui vous remplaceraient [mxv]. »

Allah anime cette forme inerte. « Après l'avoir façonné, j'ai insufflé en lui de mon Esprit. » J'ai indiqué ailleurs l'importance de ce souffle divin dans la théologie musulmane ; je note ici l'une des fantaisies de la tradition : l'Esprit agit aussitôt sur la tête d'Adam, mais plus lentement sur [P289] le reste de son corps ; il voudrait manger des fruits du paradis avant même de pouvoir se tenir debout.

Cependant Allah a gardé mauvais souvenir de l'opposition que les anges ont manifestée à la création d'Adam, et il veut les guérir de se croire « les plus nobles des créatures auprès d'Allah » [mxvi]. « Il enseigna à Adam les noms, tous [mxvii] ; puis il les leur présenta, en leur disant : prononcez-moi les noms de ceux-ci si vous êtes sincères ! Gloire à toi, dirent-ils, nous n'avons de science que ce que tu nous as enseigné... — Adam, dit-il, prononce-leur leurs noms. — Quand il leur eut prononcé leurs noms, il dit : ne vous ai-je point dit que je sais l'inconnaissable des cieux et de la terre, que je sais ce que vous laissez

voir et ce que vous cachez. » — Les exégètes hésitent sur la nature de ces noms [mxviii] ; on doit seulement se souvenir que savoir le nom d'un être ou d'un objet est acquérir un pouvoir sur lui.

Des docteurs de l'Islam ont pensé qu'Allah avait donné à Adam la science des langues diverses qui allaient être parlées sur la terre ; mais ce n'est qu'à Mohammed qu'il a appris la vraie et saine langue arabe qui s'était corrompue depuis Adam [mxix].

Cette épreuve de glossologie ne suffit pas à Allah qui veut que les anges s'humilient devant sa créature : d'ailleurs il importe que se dévoile la destinée d'Iblîs. « Alors ton maître dit aux anges : « Je suis occupé à créer un être humain avec de la terre d'argile puante ; quand je lui aurai donné sa forme et que j'aurai insufflé en lui de mon Esprit, tombez devant lui prosternés. » Et les anges se prosternèrent tous ensemble, sauf Iblîs qui refusa d'être parmi les prosternés. « Iblîs, dit-il, qu'as-tu à ne pas être avec les prosternés ? — Je ne suis point, dit-il, pour me prosterner devant un être humain que tu as créé de l'argile d'une boue fétide [mxx]. » Et dans une autre version du même récit, Allah insiste : « Es-tu plein d'orgueil ou bien es-tu l'un des êtres sublimes ? — Je suis, dit-il, meilleur que lui ; tu m'as créé de feu et tu l'as créé d'argile. » Ce raisonnement est discuté par les commentateurs musulmans qui font valoir les qualités solides de l'argile. Ils insistent, selon la doctrine classique, sur le goût d'Iblîs pour la discussion ; ils y voient P290 l'origine de la passion hellénistique des érudits musulmans pour le raisonnement qui détourne si dangereusement les hommes de l'obéissance divine [mxxi].

On retrouvera la prosternation dans le rituel de la prière musulmane. C'est une posture chrétienne qui était inconnue des Arabes idolâtres et odieuse aux Juifs [mxxii]. Dans le Talmud, les anges se font les serviteurs d'Adam, et comme ils sont près de l'appeler saint ! Dieu l'endort [mxxiii]. Le thème de l'adoration d'Adam par les anges a été accepté par diverses sectes chrétiennes ; chez les Bogomiles, Michel en donne l'ordre aux anges et seul Satanael s'y refuse [mxxiv]. C'est devenu, en arabe, une sorte de cliché littéraire [mxxv]. Ailleurs le refus de prosternation est le péché des anges [mxxvi]. Allah, courroucé, expulse Iblîs du Jardin : « Sors d'ici, tu es chassé *radjîm* (?) ; et sur toi la malédiction jusqu'au Jour du Jugement [mxxvii]. » L'orgueil est l'origine du mal,

et la vertu par excellence du musulman sera la crainte humble de Dieu.

Après l'expulsion d'Iblîs, Adam reste dans le Jardin, sous l'œil d'Allah. Le Coran a conservé le nom qu'il avait en hébreu, en lui donnant, avec l'araméen, la forme Adam, nom de couleur, « brun ». La poésie arabe ancienne connaissait Banû Adam, comme en hébreu, avec le sens de « hommes » ; les exemples de Adam « homme », en arabe sont postérieurs à l'Islam [mxxviii].

Il semble que Mohammed ait été embarrassé d'introduire la mère du genre humain. La tradition a suivi la Bible. Après qu'Allah a prononcé la malédiction sur Iblîs, Adam s'endort ; Allah lui enlève une côte, celle d'en haut à droite (ou à gauche), « la petite courte », et à son réveil Adam trouve auprès de lui la femme [mxxix]. C'est Ève, Hawa, un nom que l'on retrouve chez des poètes arabes anciens ; il semble qu'il faut renoncer à lui donner le sens de « vivante », et y voir le nom du serpent par contamination avec *chaïtân* [mxxx]. Le Coran dit seulement : « Il vous a créés d'un seul souffle et en a créé son double *zaudj*. »

Adam et Ève vivent dans le Jardin : « Et il échoit de n'y avoir pas faim et de n'y être point nu, de n'y avoir point soif et de n'y être pas brûlé du soleil [mxxxi]. » Dieu met aussitôt Adam et Ève en garde contre les embûches d'Iblîs P291 « Celui-ci est un ennemi pour toi et pour ton double (épouse). Qu'il ne vous fasse pas sortir du jardin ! Que tu ne sois pas malheureux [mxxxii] ! »

La chute de l'Homme. — C'est seulement à la fin de la révélation mekkoise que Dieu prononce l'interdiction de nourriture dont la violation devait causer l'infortune de l'humanité : « Adam, habitez, toi et ton double, le Jardin ; mangez de ce que vous voudrez ; mais n'approchez point de cet arbre-ci ; car vous seriez parmi les coupables [mxxxiii]. »

On comprend l'indécision du Coran en ce qui concerne la nature de l'arbre, si l'on se souvient des deux versions de la Genèse. Dans l'une : « L'arbre de la vie, au milieu du jardin, et l'arbre de la connaissance du bien et du mal. » Dans l'autre : « L'arbre de la connais-

sance du bien et du mal, tu n'en mangeras point, car le jour où tu en mangerais, certainement tu mourrais. » — « L'arbre était désirable pour devenir intelligent. » Enfin les anges disent : « Voici que l'homme est devenu comme l'un de nous par la connaissance du bien et du mal. Et maintenant (gare) qu'il n'avance sa main et ne prenne aussi de l'arbre de vie, qu'il en mange, et qu'il vive à toujours. » Et c'est l'arbre de vie que Dieu ne fit garder qu'après qu'Adam eut commis la faute. La Genèse dit : « Il chassa donc l'homme, et il plaça à l'Orient du jardin d'Éden les chérubins avec la lame d'épée flamboyante pour garder l'accès à l'arbre de vie. » Il semble que la pensée primitive n'ait connu que l'arbre de vie, Yidrasil, le *haoma* des Parsis, et que l'arbre de la connaissance ait été introduit plus tard. Ils étaient représentés tous deux symboliquement dans le temple de Jérusalem [mxxxiv].

Le Coran suit la tradition biblique en ce qui concerne l'intervention du Tentateur. « Or le Satan lui insinua : Adam, t'indiquerai-je l'arbre de l'éternité et un pouvoir qui ne s'altère point ? » — « Ils en mangèrent tous deux : leurs parties sexuelles leur furent apparentes et ils se mirent à les couvrir en tressant des feuilles du jardin [mxxxv]. » — Les arbres, pour la plupart, les leur refusent, dit la tradition, sauf le figuier qui donne trois feuilles à Adam et cinq à Ève, nombre des voiles du linceul. Un verset postérieur fait dire à Satan : « Votre Maître ne vous a interdit cet P292 arbre que pour que vous ne soyez pas deux anges et que vous ne soyez point parmi les immortels [mxxxvi]. »

Suivant une autre tradition, c'est Allah qui enlève à Adam et Ève les vêtements dont Il les avait revêtus avant leur faute.

Adam cherche à s'enfuir, mais il est retenu par sa longue chevelure à l'arbre *sunbula* qui refuse de le lâcher. Une autre tradition le montre caché sous l'arbre qu'Allah maudit, qui saigne et qui est frappé d'interdit [mxxxvii]. Le *sunbula* paraît être ici un acacia, qui, selon la croyance des Arabes préislamiques était une habitation favorite des djinns. L'arbre du serment d'al-Hudaïbiya est un *sunbula*.

La tradition musulmane a renoncé à distinguer les deux arbres ; elle a cherché à savoir quelle était l'espèce de celui dont Adam et Ève ont mangé les fruits : froment, arbre à pain, vigne, figuier ou olivier [mxxxviii] ; ces deux derniers sont en relation à la fois avec le Paradis

et avec le Sinaï [mxxxix]. La tradition musulmane s'accorde à penser que c'était en se nourrissant de ses fruits que les anges restaient immortels [mxl].

La tradition a été soucieuse de comprendre comment Iblîs, chassé du Jardin, avait pu y atteindre Ève et Adam. Elle a suggéré « une force verticale », qui a permis à Iblîs de se faire entendre de la terre jusqu'au paradis. Et peut-être qu'Adam et Ève se sont hasardés à la porte du Jardin qui donnait sur la terre [mxli]. Mais elle a recueilli aussi la légende biblique et populaire : Iblîs s'est introduit dans le ventre du serpent (Dragon de l'Avesta) qui a quatre pieds et est grand comme un chameau, « la plus belle créature d'Allah » ; celui-ci le fait entrer dans le paradis, et la tradition connaît, avec de nombreux détails, la comédie qu'Iblîs joue à Ève [mxlii]. Le Coran n'en dit rien.

Allah reproche à Adam sa désobéissance. « Leur Maître les appela : ne vous avais-je point interdit cet arbre et dit que Satan est pour vous un ennemi déclaré ? — Ils dirent : Notre Maître, nous avons fait tort à nos âmes. Si tu ne nous accordes point ton pardon et ta miséricorde, nous serons parmi les malheureux [mxliii]. » Dieu les chassa du Paradis, mais il pardonna à Adam : « Son Maître l'élut, lui pardonna et le dirigea. » « Tombez-en, tous deux ensemble, P293 ennemis les uns des autres ; à moins qu'il ne vous vienne de moi une direction. » — « Tombez, ennemis les uns des autres ; pour vous est sur la terre un séjour et des moyens d'existence jusqu'à un temps. » Les premiers versets emploient le duel et les autres le pluriel ; les commentaires y voient l'inimitié qui sera sur la terre entre Satan et les fils d'Adam [mxliv]. La Bible dit : « Et je mettrai l'inimitié entre toi et la femme [mxlv]. »

Allah pardonne à Adam [mxlvi] : mais la tradition veut que ce soit après que celui-ci, bon théologien, eut fait avouer par Allah qu'il a commis sa faute parce qu'elle était inscrite en sa prédestination et non par sa propre volonté. Ainsi Allah ne peut pas refuser son pardon. Il « choisit » même Adam comme ancêtre de l'humanité, et il lui fera la grâce de lui envoyer sa direction par l'entremise des prophètes [mxlvii].

Les débuts de l'Humanité. — La tradition populaire a recueilli de toutes mains des détails sur les débuts de la vie des trois expulsés sur

la terre. Adam a été transporté dans l'Inde, au pic d'Adam, Ève à 'Arafa, Iblîs à Djedda et le serpent à Ispahan. Adam et Ève sont venus accomplir les cérémonies du pèlerinage et ils se sont reconnus *ta'ârafa* l'un l'autre, d'où le nom du rocher sacré [mxlviii]. Puis Adam a fondé la Ka'ba et préparé sur le mont Hira la grotte du Trésor où la Pierre Noire serait mise à l'abri lors du déluge [mxlix]. Son tombeau à Mekke marque, selon des traditions, le centre du monde : il est gardé par Meichisédech ; d'autres hadîth le mettent au mont Abu Qubaïs [ml]. Celui d'Ève est à Djedda. Adam a apporté du paradis la Pierre Noire et le *maqâm Ibrâhîm* [mli].

La tradition musulmane a enfin appris de la Bible qu'Adam fut contraint de travailler le fer pour gagner sa vie sur la terre. On trouve des souvenirs bibliques dans des poésies arabes anciennes, telles du moins qu'elles nous sont parvenues, par exemple dans les vers de 'Adî b. Zaïd.

Comme l'avaient prévu les anges, les hommes obéissent aux suggestions de Satan et « répandent le mal sur la terre ». C'est un verset de la fin de la Révélation qui l'apprend au Prophète : « Récite-leur l'aventure des deux fils d'Adam selon la vérité. Ils firent une offrande : celle de l'un fut P294 acceptée, mais non celle de l'autre. — Je vais te tuer, dit-il. — Allah n'agrée, dit-il, que de ceux qui craignent. » (Il ne se défendra pas.) « Et sa passion *nafs* le contraignit à tuer son frère ; il fut parmi les égarés. Et Allah envoya un corbeau gratter la terre pour lui montrer comment cacher le cadavre de son frère. — Malheur à moi, dit-il, je suis incapable d'imiter ce corbeau et de cacher le cadavre de mon frère. Et il fut de ceux qui se repentent. » La tradition a développé ces indications et rapporté la rivalité des deux frères pour la possession de leur sœur : elle sait leurs noms, mais elle efface Qaïn « forgeron » et construit Qâbil en opposition à Hâbil. Elle situe le meurtre à Damas ou bien au mont Qâsyûn à la Grotte du sang [mlii].

Ainsi le mal apparaît nettement dans la société humaine : les bons sont exposés aux crimes des méchants. Ils forment deux clans opposés. Dieu a épargné Iblîs-Satan et l'a pour ainsi dire confirmé dans son rôle de séducteur de l'humanité. Mais c'est alors qu'Il prononce son terrible serment qui domine désormais l'Histoire universelle : « La

Vérité, la Vérité, oui, j'emplirai la géhenne de toi et de ceux d'entre eux qui te suivront [mliii]. »

La tradition musulmane a suivi Adam dans le ciel où Dieu clément l'a placé après sa mort en attendant la résurrection. Au cours de son ascension, Mohammed, conduit par Gabriel, le trouve au ciel inférieur, entouré à sa droite et à sa gauche par des êtres imprécis ; il sourit en regardant ceux de droite, et pleure en voyant ceux de gauche, car ce sont ceux de ses descendants qui sont destinés au Paradis et à l'Enfer [mliv]. Dans d'autres *hadîth*, c'est Moïse qui rencontre Adam au ciel : « Ah ! te voilà, Adam, toi que ta faute a fait sortir du jardin ! — Hé ! te voilà, Moïse, réplique Adam, toi que Dieu a choisi pour sa mission et pour son verbe, qui oses me reprocher un événement à quoi j'étais prédestiné avant d'être créé [mlv]. » On croirait lire la *risalat al-ghufrân* d'Abû'l-'Alâ' al-Ma'arrî, terrible railleur.

Allah, créateur du monde et des hommes, n'a point renoncé à les gouverner en une sorte de création continue. Il transforme, sans cesse, l'aspect du monde, auquel il a donné une coutume que sa toute-puissante volonté peut P295 constamment changer, et c'est ce que l'ignorance humaine appelle des miracles. Allah peut modifier ses propres décisions, annuler ses propres paroles et les remplacer par d'autres. Il n'y a donc point, dans l'histoire de l'Humanité, un progrès, le plus inférieur soit-il, qui soit dû à l'initiative ou à l'activité humaine.

Allah dirige les hommes. Il a donné à Adam la bonne direction. Il la précise à ses descendants par la révélation, et il complète et interprète, pour ainsi dire, celle-ci par son intervention particulière auprès de chaque être humain, et par la parole de ses Envoyés.

Le don de la Lumière. — Allah a, dès l'origine des temps, préparé la terre pour qu'elle soit la demeure des hommes. « Êtes-vous plus difficiles à créer, ou bien le ciel qu'il a construit ? Il a élevé son toit et l'a égalisé. Il a assombri sa nuit et fait jaillir la lumière. La terre, après cela, il l'a étendue. Il en fit sortir son eau et ses pâturages. Et les monts il les a fixés pour servir à vous et à vos bêtes [mlvi]. » « N'avons-nous pas posé la terre en une surface, les montagnes des piliers, et nous vous avons créés par paires ; et nous avons fait votre sommeil

repos ; nous avons fait la nuit vêtement ; nous avons fait le jour activité de vie ; et nous avons construit au-dessus de vous sept épaisseurs, et nous avons posé un flambeau ardent, et nous avons fait descendre des nuées pressées une eau ruisselante, pour qu'en sortent grains et plantes, et jardins touffus [mlvii]. »

Allah, qui est toute lumière, l'a répandue sur le monde qu'il a créé. « La lumière est semée sur les ténèbres », avait dit l'évêque Éphrem le Syrien [mlviii]. Le Coran le redit : « Et c'est un Signe pour eux que la nuit : nous la dépouillons du jour et ils sont dans les ténèbres. » — « Nous enroulons le jour sur la nuit, et la nuit sur le jour. » — « Dis : Avez-vous imaginé, si Allah avait fait sur vous la nuit perpétuelle jusqu'au Jour de la Résurrection, quel aurait été l'autre dieu qui vous aurait rendu la lumière », et si ç'avait été le jour perpétuel, « quel autre dieu vous aurait donné la nuit pour vous reposer ? » — « Par sa grâce, il vous a donné la nuit et le jour, pour que vous goûtiez le repos et que vous jouissiez de ses bienfaits. » Ainsi ce sont P296 les ténèbres qui sont à l'origine, et la Lumière d'Allah les recouvre pour un temps [mlix]. On peut se divertir d'une opinion contraire de la croyance populaire. La clarté règne ; mais il y a, au-delà de la septième mer, un voile de ténèbres, qu'un ange manie de ses ailes. Il en répand chaque soir une portion, et il y en aura ainsi jusqu'à la fin du monde [mlx]. « Il a placé la lune comme clarté et il a placé le soleil comme lampe. » Et la lumière de chacun des deux astres a un nom particulier dans le Coran. « Le soleil court vers sa demeure : ce n'est point le soleil qui parviendra à atteindre la lune, ni la nuit qui devancera le jour. La lune, nous lui avons donné sa mesure suivant des mansions, jusqu'à ce quelle devienne pareille à un vieux rameau de palmier. » Il a réglé les mansions de la lune, « pour que vous sachiez le nombre des années et le compte ». — « La lune et le soleil s'enroulent l'un sur l'autre suivant un terme fixé [mlxi]. » Le Coran insiste sur les bienfaits de l'ombre, si précieuse en Arabie, et sur la nuit, repos que limite la résurrection du jour [mlxii].

Le Coran, comme la Bible, enseigne que les astres sont un grand livre où l'on peut lire les destinées du monde. « Les astres ont été créés pour servir aux hommes de Signes [mlxiii]. » Il y a là un mystère : « Qui t'enseigne ce qu'est l'astre errant, et l'étoile perçant la nue ? » Les astres sont aussi des lampes allumées par Allah pour diriger les hommes durant leurs voyages nocturnes : « Béni soit Celui qui a placé

dans le ciel des constellations, Celui qui y a mis un flambeau et une lune brillante. » Ce sont, ajoute un commentaire [mlxiv], des forteresses qui marquent les étapes de la route et qui forment les douze signes du Zodiaque : « Et des cours d'eau et des chemins ; peut-être serez-vous dirigés ! Et des points de repère ; et par les astres ils sont dirigés [mlxv] ! »

Les astres ne sont point seulement une parure du ciel inférieur, « mais il les a mis aussi sous la main des anges pour les lancer en étoiles filantes, car « nous les avons gardés contre tout Satan lapidé », qui cherche à surprendre les secrets du ciel. Un verset parle de ces lampes « qui sont des traits contre les Satans » [mlxvi].

P297 *Le don de l'Eau*. — La plus grande faveur qu'Allah ait accordée à l'Arabie desséchée est le don de l'eau. La Bible a magnifiquement exprimé le triomphe de l'eau : « Or aucun arbrisseau des champs n'était encore sur la terre, et aucune herbe des champs ne germait encore, car l'Éternel-Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre [mlxvii]. » La tradition musulmane, qui connaît en outre les légendes talmudiques, enseigne qu'à la Création, le trône d'Allah était sur l'eau. Allah a formé le ciel avec la vapeur venue de l'eau, et de l'eau desséchée il a formé la terre qui repose sur le poisson, qui est sur l'eau, qui est sur le rocher, qui est sur le dos de l'ange, qui se tient sur le roc qui repose sur le vent [mlxviii].

Allah fait « pénétrer l'eau dans la terre inerte » « nous la faisons descendre sur elle ; alors elle s'agite et se dresse : c'est que Celui qui la ravive est Celui qui ressuscite les morts ». Ainsi Dieu fait jouir les hommes de ses « trésors », qui « leur donnent les moyens de vivre ». — « Nous versons l'eau à flots ; puis nous fendons profondément le sol ; puis nous y faisons pousser du grain, et de la vigne, et de la canne à sucre, et de l'olivier et des palmiers, des vergers touffus, fruits et fourrage, subsistance pour vous et vos bêtes » ... « des palmiers dont les spathes s'inclinent en grappes » ... « des grenades ». — Et le Coran rappelle la résurrection des morts « De l'eau nous avons vivifié une terre morte : ainsi sera la sortie (des ressuscités) [mlxix]. »

Les autres dons de Dieu. — Dieu assure la subsistance de tous les êtres : « Il n'est point de bêtes rampant sur la terre dont la nourriture ne repose sur Allah. Il sait leur retraite et leur refuge. « Il a les clés des cieux et de la terre : il prodigue les ressources [mlxx]. » Allah pourvoit à tous les besoins des hommes : « Les bêtes de somme (chameaux), il les a créés pour vous ; vous y trouvez produits et profits, et en elles vous avez nourriture. En elles, il y a honneur pour vous, quand vous les ramenez le soir et que le matin vous les menez paître. Elles portent vos charges jusqu'à un pays que vous n'atteindriez point sans grande fatigue de vos personnes. Les chevaux, les mulets et les ânes sont pour P298 que vous les montiez et pour votre agrément. Et il crée ce que vous ne savez point [mlxxi].

« Allah vous fait de vos tentes des demeures, et il vous fait des peaux de bêtes de somme des tentes, que vous sentez légères quand vous levez le camp et quand vous vous arrêtez ; et de leur laine, et de leurs toisons et de leurs poils... Il vous a fait des vêtements qui vous gardent de la chaleur et des vêtements qui vous protègent contre vos coups », c'est-à-dire des cottes de mailles [mlxxii].

Le feu que l'homme fait jaillir du bois de l'arbre lui est nécessaire, et Dieu lui donne aussi le fer, « terrible mal et aussi utilité pour les hommes » [mlxxiii].

Le Coran s'est intéressé à un détail de géographie physique qui me reste obscur : « Il a séparé les deux mers qui se rencontraient ; entre elles est une séparation *barzakh* qu'elles ne surmontent pas. » On est tenté de trouver là un souvenir de l'histoire de Moïse et d'al-Khidr et de la recherche du confluent des deux mers. Mais d'autres versets précisent : « Les deux mers ne sont point semblables : celle-ci, agréable, douce (*furât*), facile à boire ; celle-là salée, saumâtre [mlxxiv]. » Comme, en arabe, *bahr* signifie à la fois grand fleuve et mer, et que *Furât* est le nom de l'Euphrate, il convient de comprendre qu'il s'agit de la barre qu'Allah a mise à l'embouchure des grands fleuves entre leurs eaux et celles de la mer [mlxxv].

Dieu a donné aux hommes des montures *markab* sur la terre et sur la mer. « Il est Celui qui a mis à votre service la mer pour que les navires y courent par son ordre et que vous gagniez ses bienfaits », c'est-à-dire les profits qu'il accorde à votre commerce.

« C'est un de nos signes que (les voiles) qui voguent sur la mer pareilles à des étendards. S'Il voulait, Il immobiliserait le vent et ils resteraient immobiles sur son dos... ou bien Il les ferait périr et avec eux ce qu'ils auraient gagné. » « C'est Lui qui a soumis la mer pour que vous en ayez de la chair fraîche à manger, et que vous en tiriez des parures que vous porterez. On voit les navires y plonger leurs poupes afin que vous en ayez profit. » — Ce sont les perles, le corail et peut-être le byssus, la « soie de poisson », bien connue des Égyptiens [mlxxvi].

P299 Car Dieu tient en sa main la bride des vents. Il les lâche sur les nuages qui vont répandre sur la terre la pluie fécondante, mais aussi sur la mer. « Quand ils sont sur les navires, qu'ils les mènent sous un vent favorable et qu'ils s'en réjouissent, il leur surgit un vent furieux ; les vagues les assaillent de tout côté ; ils pensent en être assiégés. » Et ils implorent l'aide d'Allah [mlxxvii].

Allah lance aussi « les éclats de la foudre », « l'éclair, crainte et espérance » ; car il peut être l'annonce d'une pluie bienfaisante, ou de la venue du châtiment qui a anéanti les peuples impies de 'Âd et de Thamoud [mlxxviii].

Les animaux qu'Allah a créés sur la terre sont aussi variés que les bandes des rochers qui sont tracées sur les montagnes, les unes noires, les autres de diverses couleurs.

« Les hommes et les animaux sont de couleurs diverses. » — « Il n'est point d'animal rampant sur le sol, ni d'oiseau volant de ses deux ailes dans le ciel, qui ne soit en peuples comme les vôtres. » — « Les uns marchent sur le ventre, d'autres sur deux pieds, d'autres sur quatre [mlxxix]. »

Allah assure de même la naissance et la vie des animaux : « N'ont-ils point regardé les oiseaux, attachés dans l'espace du ciel, rien ne les retient qu'Allah. » Et la tradition expliquera que si les oiseaux sont ovipares, c'est pour que leur parturition ne gêne pas les femelles dans leur vol [mlxxx], ce qui est fort lamarckien. Il crée « d'entre vous des couples et d'entre les animaux des couples » ; il y fait naître, à son gré, « des femelles ou des mâles », ou bien il impose la stérilité [mlxxxi].

La perpétuation de la Création. — Il importe d'insister sur l'intervention constante d'Allah dans la naissance des hommes. Le rôle de ceux-ci n'est qu'une apparence, ou plutôt chaque mouvement en est dirigé par lui. C'est la création d'Adam qui est, sans cesse, répétée. Dans l'acte si intéressant pour les hommes de leur propre création, Allah apparaît tel que dans la Création primitive un séparateur et un assembleur ; il a créé la distinction et il a organisé l'ordre et l'harmonie. Il a créé un être humain Adam, de la matière brute du Chaos, et il a animé celle-ci de sa propre lumière de vie. Puis il a de nouveau « séparé » la P300 nature unique d'Adam, et par la formation d'Ève créé le couple, la paire ; et de tous les êtres vivants il a créé des couples et a organisé une coutume de la nature, qui par le couple conserve la vie. « Vous voici espèce humaine qui se dissémine. Et c'est un de ses Signes qu'Il ait créé pour vous de vous-mêmes des doubles, afin de trouver le repos auprès d'elles, et il met entre vous affection et tendresse. » Et un autre verset place les humains en relation d'alliance et de descendance [mlxxxii]. Mais il faut se persuader qu'Allah domine constamment la coutume de la nature et qu'au cours de sa constante création, il pourrait tout changer, s'il le voulait. « Que l'être humain considère de quoi il est créé ; il est créé d'une eau projetée, qui s'épanche entre l'épine dorsale et la matrice. » « Nous vous mettons dans une cachette sûre, jusqu'à un terme fixé [mlxxxiii]. »

Et plusieurs versets désignent l'homme par le mot *insân*. « Nous avons créé l'homme en la plus belle ordonnance. » — « L'homme, quand son maître le met à l'épreuve en lui donnant honneur et force. » — « L'homme compte-t-il donc que nous ne rassemblerons pas ses os ? » — « L'homme sera informé de ce jour-là. » *Insân* est donc l'être humain à sa naissance, durant sa vie, au jour du Jugement. Ce mot est joint à *nafs* : « L'homme sera averti ce jour-là de ce qu'il aura mis devant lui et derrière lui. Oui, l'homme sera pour son âme (ou pour lui-même) clairvoyant [mlxxxiv]. »

Un autre verset explique : « Nous créons l'être humain d'une poignée d'argile ; puis goutte, nous la plaçons en un asile sûr ; puis nous formons la goutte en grumeau de sang ; puis nous formons du grumeau une masse de chair ; de cette chair nous formons des os ; nous revêtons de chair les os ; puis nous le réalisons en une autre création [mlxxxv]. »

« Il l'a équilibré et lui a insufflé de son Esprit ; Il vous a donné l'ouïe, les regards et les cœurs (entrailles ?). » — « Il vous a créés en la faiblesse, puis Il vous donne force après faiblesse ; puis Il donne après force faiblesse et cheveux blancs ; Il crée ce qu'Il veut. » Et l'on pense trouver ici « les hauts et les bas » d'un ancien verset [mlxxxvi].

Le Coran, ayant expliqué le mystère de la procréation, cherche, semble-t-il, à faire réfléchir les Quraïchites sur l'inconnue de l'être et du non-être. « Ont-ils été créés de P301 rien, ou bien sont-ils des créateurs ? » — « N'y a-t-il pas pour l'être humain un moment du temps où il n'est point une chose dont on parle [mlxxxvii]. »

Les hommes naissent par la volonté d'Allah : elle pourrait anéantir ceux-là et en faire naître d'autres : « Celui qui a créé les cieux et la terre n'a-t-il point le pouvoir de créer des êtres semblables à vous ? » — « S'il le voulait, Il vous ferait disparaître, hommes, et Il en enverrait d'autres [mlxxxviii]. » « Ainsi nous ferons sortir les morts : puissiez-vous y penser ! » — « Il fera sortir le vivant du mort, comme il fait sortir le mort du vivant. » — « Vous étiez morts ; il vous a donné la vie ; puis il vous fait mourir ; puis il vous fera vivre et vers Lui vous retournerez [mlxxxix] »

Gloire de Dieu et Prédestination. — Ainsi la tradition, qui explique le gouvernement du monde par la prédestination, précise que ce que les hommes appellent les causes ne sont que l'enchaînement que la volonté d'Allah impose aux événements. L'apparence de volonté de l'homme ne vaut que si elle est en conformité avec la volonté d'Allah, sinon elle échoue, quoi qu'il en fasse, '*alâ raghmi unfihi*.

La toute-puissante volonté d'Allah, je le répète, se réalise par son ordre : « Il dirige l'ordre du ciel vers la terre, et celui-ci remonte vers Lui en un jour dont la durée est de mille années de votre compte [mxc]. » Aussi la nature entière célèbre-t-elle la puissance et la gloire de Dieu ; comme Il le voulait, tous les êtres lui expriment leur reconnaissance et leur adoration.

« Sa gloire est exaltée par les sept cieux et par la terre et par ceux qui y sont. Il n'est rien qui ne célèbre sa louange. Mais vous ne comprenez pas leur exaltation. » — « Et devant Allah se prosterne qui est

dans les cieux et sur la terre, de bonne ou de mauvaise volonté, ainsi que leurs ombres dans les matins et les soirs. » — « Le soleil, la lune, les étoiles, les monts, les arbres, les bêtes et bien des hommes. » L'étoile et l'arbre se prosternent [mxci]. »

Il leur envoie par les Prophètes ses avertissements et ses directions. Dès leur vie terrestre, des peuples sont châtiés pour ne les avoir point suivis. Il sait ce que sont les âmes P302 des hommes et il en a fixé les destinées, mais sa volonté toute-puissante domine sa prédestination même et il abroge, comme il prescrit. Il fixe l'heure de la fin du monde et des hommes, en une résurrection et un Jugement dernier, que suivent la Récompense et le Châtiment.

C'est du judaïsme que Mohammed a appris cette continuité du gouvernement du Monde par Dieu, cette conception de l'Histoire Universelle au sens que lui donneront Bossuet et Chateaubriand [mxcii]. Il se sentait le dernier anneau de la longue chaîne des prophètes bibliques, le long de laquelle s'est étendue l'histoire du monde.

Le Pacte d'Allah avec son peuple. — Les Arabes du VIIe siècle étaient tout préparés à accepter qu'Allah ait conclu un pacte avec son peuple. Les offrandes qu'ils consacraient à leurs dieux et les cérémonies qu'ils accomplissaient autour de leurs sanctuaires créaient entre eux des liens de réciprocité : elles appelaient les faveurs divines et celles-ci obligeaient les fidèles à des sacrifices de reconnaissance. Les Quraïchites semblaient être particulièrement préparés à consacrer à Allah le Très-Haut le culte de la Ka'ba et de 'Arafa-Muzdalifa-Minâ. Mohammed restait fidèle aux sanctuaires de sa jeunesse, au culte des lieux saints, élément essentiel d'une religion populaire.

On croit trouver une allusion au pacte dans ce verset : « N'ai-je point fait accord avec vous, fils d'Adam, pour que vous n'adoriez point Satan. »

Le pacte d'Allah a été conclu formellement par la Tora qui a été apportée par Moïse aux B. Israël, « pour la postérité de ceux que nous avons portés avec Noé dans l'arche » [mxciii]. Mais l'histoire universelle s'est continuée par l'incroyance des B. Israël qu'Allah a châtiés en leur envoyant des envahisseurs. Ensuite, selon une chronologie incer-

taine, mais inspiré par la conviction qu'il allait acquérir aisément l'adhésion des Juifs, Mohammed montrait qu'Allah avait donné à Abraham mission d'étendre son pacte aux Arabes [mxciv].

Sur les âmes des hommes, dont les tendances sont indécises, deux influences s'exercent en sens contraire, celle d'Allah par la révélation et par son gouvernement du monde P303 et des hommes, et celle de Satan par ses suggestions malsaines.

Allah a enseigné la bonne direction à Adam sous une forme que nous ignorons et à ses descendants par la révélation, que les prophètes leur ont apportée : on suivra l'histoire de ceux-ci dans des pages suivantes. Après la Tora et l'Évangile que Juifs et Chrétiens avaient altérés, le Coran est la forme définitive de la Loi divine. Mais Allah l'a révélé par fragments pour en faciliter la compréhension aux hommes : il y a redit les préceptes qui étaient dans les deux autres livres. Il y a donné à Mohammed la solution de difficultés contingentes qui le pressaient et elle est devenue la loi permanente de la communauté musulmane. Si l'on cherche à assembler la doctrine pure, on a donc une critique à réaliser.

Un verset de la deuxième période mekkoise annonce aux hommes la révélation : « Je vous enverrai de Moi une direction : qui suivra ma direction ne s'égarera point et ne sera point malheureux [mxcv]. » La Vérité a été enseignée particulièrement à Abraham, le grand ancêtre. — Par l'envoi successif des Prophètes Allah a scellé une sorte de pacte avec ses fidèles, et d'abord avec les B. Israël. Voici des versets médinois : « Banû Israël, souvenez-vous de ma faveur que j'ai prodiguée sur vous. Soyez fidèles à mon pacte et je serai fidèle au vôtre. » Allah a donné à Moïse l'Écriture et la Discrimination : « alors nous avons pris votre engagement et nous avons élevé au-dessus de vous le Sinaï. Saisissez fortement ce que nous vous donnons. Et après cela, vous avez tourné le dos [mxcvi] » !

« Dieu achète aux croyants leurs personnes et leurs biens en échange du paradis, afin qu'ils combattent sur le chemin de Dieu, qu'ils tuent et qu'ils soient tués, pacte de vérité envers eux, pris dans la Tora, dans l'Évangile et dans le Coran. Qui est plus fidèle à son pacte que Dieu ? Apprenez l'heureuse nouvelle du pacte que vous avez conclu [mxcvii]. » Et on retrouve encore l'Alliance, tout à la fin du

Coran, quand Mohammed a anéanti ou soumis les tribus juives du Hedjaz du Nord : « Dieu avait pris l'engagement des Banû Israël. Nous vous avions envoyé douze chefs pris parmi vous. Dieu a dit : Je suis avec vous... mais à cause de leur P304 violation de leur pacte, nous les avons maudits et nous avons mis sur leurs cœurs une dureté, de sorte qu'ils intervertissent les mots de leur place... » Mais, « chaque fois où leur est venu un Envoyé apportant ce que ne désiraient point leurs âmes passionnelles, l'un ils l'ont dit menteur, un autre, ils l'ont tué. Ils ont estimé que c'était la rupture *fitna*, et ils ont été aveugles et sourds » [mxcviii].

Ils sont d'autant plus coupables qu'ils ont eu la révélation par écrit, l'Écriture. Allah a fait descendre sur Moïse l'Écriture, lumière et direction, « pour les hommes qui en ont fait des cahiers qu'ils montrent, mais dont ils cachent beaucoup ». — « Ils disent : Soyez Juifs et Chrétiens ! — Non, mais la religion d'Abraham, *hanîf*. » C'est celle-ci que le Coran rappelle en face de l'hérésie du judaïsme, de « ceux qui trafiquent du pacte d'Allah » [mxcix].

Le Coran éternel. — Le Coran est une révélation qu'Allah a fait descendre *tanzîl* sur Mohammed, et le nom implique qu'elle est orale. *Iqra'*, lis, récite, répète, est le premier terme qui exprime la révélation, et c'est de cette racine qu'on a tiré Qur'ân, Qoran — apparenté au syriaque *qéryani* — ; la transmission par la récitation est la meilleure [mc]. Néanmoins Mohammed, comme ses disciples, n'en ont pas moins été impressionnés par le fait que les Juifs et les Chrétiens trouvaient la Loi divine dans un Livre, une Écriture, et qu'ainsi ils étaient les gens du Livre, *ahl-al-kitâb*. Sans doute, leurs cahiers *qarâtîs* altèrent la vérité de la révélation ; ils n'en ont pas moins l'autorité de la chose écrite [mci]. Le Coran l'a mieux encore : il est l'expression verbale d'une Écriture tracée par la puissance divine en une matière éternelle, en lettres d'or sur une étoffe merveilleuse montrée à Mohammed par l'Ange de la révélation. « Oui, c'est une Récitation (Qorân), magnifique, sur une Tablette (Table) Intangible (bien gardée) (?), *lauh mahfûz*. » Il est probable que la pensée combine ici le souvenir des inscriptions des temples préislamiques avec les Tables de la Loi, que Dieu a données à Moïse [mcii].

Mohammed a vu entre les mains des Juifs des feuillets *çuhûf* de parchemin ou des rouleaux de papyrus : « Ceci est sur les feuillets primitifs, les feuillets d'Abraham et de P305 Moïse. » Mais dans les feuillets des Juifs et des Chrétiens, la révélation a été falsifiée et tronquée. Aussi « malheur à ceux qui tracent l'Écriture de leurs mains, et malheur à eux pour ce qu'ils en gagnent ». Par contre l'Envoyé d'Allah récite « des feuillets purifiés qui montrent des écritures durables » [mciii].

Le Coran, donné à Mohammed, est la définitive Écriture, la forme réelle de la révélation, bien qu'elle concorde étroitement avec les révélations antérieures. « Avant lui le Livre de Moïse fut direction et grâce. Celui-ci est un Livre qui confirme en langue arabe... et c'est une bonne nouvelle pour ceux qui agissent. » « Dis : l'Esprit de la Sainteté l'a fait descendre de son maître avec la Vérité, comme direction et bonne nouvelle (Évangile) pour les musulmans. » Et le mot *bouchrâ* équivaut à *euangelion*, à Évangile, car la révélation envoyée à Jésus fut, elle aussi, véridique, mais elle a été travestie par ses disciples [mciv].

Les anciennes révélations ont eu lieu d'un bloc : le Coran est descendu par fragments, « suivant une science », celle des événements : car le Coran est recueil à la fois de principes permanents et de réponses occasionnelles aux questions des fidèles et de Mohammed. Est-ce pour cela qu'on appelle le Coran *al-furqân*, la répartition ? Le Coran, selon un verset, est « une Écriture dont les signes ont été fixés, puis répartis par celui qui décide et qui sait », et, face aux Quraïchites réclamant une révélation global ; Allah affirme qu'il donne à Mohammed une « harmonie successive » *tartîl* [mcv]. Mais dans un autre verset *al-furqân* paraît signifier la discrimination de la lumière et des ténèbres, du, bien et du mal. — Cette révélation d'ailleurs n'est pas toute la Mère de l'Écriture, *umm al-Kitâb* ; il reste l'Absent, l'Inconnaissable, *al-ghaïb* ; mais « soyez satisfaits de ce qu'il vous a donné ».

C'est par une faveur particulière que Dieu a enfin envoyé sa dernière révélation à Mohammed et aux Arabes, à des hommes qui n'étaient point instruits de la Vérité envoyée à d'autres avant eux. C'est une grande grâce de Dieu, *fadl* et *rahma*. Un verset de la dernière sourate du Coran le redit : « Aujourd'hui, j'ai parfait pour vous votre religion ; j'ai achevé envers vous ma faveur et je vous ai accordé

P306 l'Islam pour religion. » Et il y a là, dans les termes, une résonance chrétienne [mcvi].

Et le Coran s'adresse aux Bédouins qui n'ont pas eu contact avec juifs ou Chrétiens. « Dis à ceux qui ont reçu l'Écriture et aux Païens '*ummiyûn* [mcvii] : est-ce que vous vous soumettez à l'Islam ? S'ils s'y soumettent, c'est qu'ils étaient dans la voie droite ; s'ils se détournent, il t'appartient de transmettre seulement la révélation... Quant à ceux qui sont incroyants et qui tuent les prophètes... N'as-tu pas fait attention à ceux qui ont reçu une partie de l'Écriture ? Ils seront convoqués au Livre d'Allah pour qu'il juge entre eux ; puis une partie d'entre eux se détourne [mcviii]... »

A la fin de la révélation mekkoise, Mohammed a appris à distinguer trois anciens livres apportés par les anciens prophètes, les Psaumes de David, *zabûr*, la Tora, le Pentateuque et l'Évangile. Ces livres, tels que les juifs et les Chrétiens les enseignent, doivent être corrigés et complétés par le Coran.

D'anciens versets connaissent *az-zabûr*, les Écrits : la révélation a été apportée au Prophète « en langue arabe claire, et elle était dans les écrits des Premiers [mcix] ». Puis c'est *az-zabûr* qui désigne les écrits des solitaires chrétiens, au Coran comme dans l'ancienne poésie arabe : « pareille au tracé du *zabûr* sur une feuille de palmier yéménite... ou sur les feuillets des solitaires chrétiens ». Enfin un verset mekkois précise : « nous avons favorisé certains prophètes plus que d'autres : nous avons donné à David le *zabûr* ». Le Coran contient quelques souvenirs des Psaumes [mcx]. Un verset mekkois dit : « Nous avons écrit dans le *zabûr*, antérieurement à l'appel, que la terre serait l'héritage de nos adorateurs pieux. » En effet, les Psaumes ont annoncé : « Les justes hériteront de la terre et y habiteront perpétuellement [mcxi]. » Il est vraisemblable que la place occupée par le *zabûr* chez Mohammed s'explique par leur importance dans le rituel judéo-chrétien.

Le Pentateuque (la Tora) n'est nommé que dans des versets médinois, mais il l'est dix-huit fois. On y retrouve l'image : « La similitude de ceux auxquels on a donné la Tora à porter et qui ne la portent point est celle de l'âne P307 qui porte des livres. » L'arabe *Taura* est l'hébreu Tora [mcxii].

Dans douze versets médinois, le nom de l'Evangile apparaît sous la forme *Indjîl* où les voyelles de *Euangélion* sont harmonisées en *i* [mcxiii].

En quelle langue était l'Écriture ? Elle a été révélée en hébreu à Moïse, mais « Nous l'avons fait Qoran en arabe. Peut-être comprendrez-vous. » Un *hadîth* n'en fait pas moins dire à Mohammed : « J'ai été envoyé à l'Humanité tout entière [mcxiv]. »

L'Écriture qui est la Vérité était donc inscrite sur « la table bien gardée ». « Si tous les arbres sur la terre étaient des calames et que la mer (de l'encre) s'agrandît de sept autres mers, les paroles de Dieu ne seraient point encore épuisées. » C'est l'Écriture qui, depuis l'ancienneté des temps, a fixé les destinées du monde [mcxv] : On en arrive ainsi à la notion de prédestination que j'essaierai d'expliquer dans des pages suivantes. Mais l'on voit apparaître dans le Coran la redoutable distinction entre les versets solides et conservés et ceux qu'Allah a effacés et abrogés, et aussi celle qui distingue les versets fermement établis et ceux qui présentent des ambiguïtés : « Il est en une « Mère de l'Écriture » devant nous, « oui ! élevé, fermé ». Et un verset de la fin de la révélation mekkoise dit déjà : « Allah efface ce qu'il veut et confirme ce qu'il veut. Il a auprès de Lui la Mère de l'Écriture. » Et ce verset médinois : « Il est Celui qui a fait descendre sur toi l'Écriture ; il y a des Signes fermement établis *muhkamât* qui sont la Mère de l'Ecriture et d'autres *mutachâbihât* qui sont des ambiguïtés. Ceux qui ont au cœur un penchant mauvais suivent ce qui en est ambigu, pour susciter la rupture et par désir de le commenter ; mais nul ne connaît leur commentaire sauf Allah. » Les gens sains croient [mcxvi]. Et l'on est ainsi en face de l'un des petits problèmes graves de la toute-puissance divine, l'effacement de quelque chose gravé sur la table bien gardée. « Il efface ou conserve ce qu'Il veut », répète la tradition. Ce qui entraîne pour l'exégèse coranique la difficile tâche de distinguer les versets « abrogés » et « abrogeants » [mcxvii].

Ainsi Allah prépare pour les hommes la bonne direction ou bien l'égarement, et l'on se retrouve en face des peuples P308 pervers qui ont été châtiés. « Nous avons fait descendre ce qui dans le Coran est guérison et grâce pour les croyants, mais pour les pervers nous ne faisons qu'accroître l'égarement. » Cependant Allah avait donné à l'homme « entendement et vue ». Mais, « les humains, pour la plupart, ne choisissent que l'incrédulité [mcxviii] ». « Qui est plus mauvais que

celui qui a été informé des signes de son maître et qui s'en est détourné ? » Et rien n'apprend si celui-ci a agi selon sa destinée, ou suivant un ordre d'Allah, ou par l'effet de son mauvais naturel. « Puis nous avons donné l'Écriture en héritage à ceux de nos serviteurs que nous avons choisis. Il y en eut parmi eux qui firent tort à leur âme ; d'autres allèrent vers le but ; d'autres encore prirent les devants avec de bonnes actions par la permission d'Allah. Et ce fut bien la grande faveur. » « Les Thamoud ! nous les avions dirigés : mais ils ont préféré l'aveuglement à la bonne direction [mcxix]. »

« Allah fait descendre le plus beau récit *hadîth* en une Écriture, opposant des formules doubles ; en frissonnent les peaux de ceux qui craignent leur Maître ; puis leurs peaux et leurs cœurs se font souples à dire le nom d'Allah. C'est la direction d'Allah qui conduit par là qui Il veut. Qui Allah égare n'a point de guide. » Un verset montre la responsabilité de l'homme « Dis : si je m'égare, je ne suis égaré que suivant mon âme *nafs* ; si je suis dans la bonne voie, c'est grâce à ce que m'inspire mon Maître [mcxx]. »

La tradition sait que la prédestination a été fixée et écrite sur la Table bien gardée cinquante mille ans avant la création du monde, alors que le trône de Dieu était encore sur l'eau. Alors Dieu a donné la mesure des destinées, *qaddara'l-maqâdir* ; et le traditionniste répète la formule du verset : *Khalaqa bi qadar*, en l'interprétant par « il a créé avec prédestination » [mcxxi].

Dans deux versets, parmi les plus anciens de la révélation, le Coran met à l'honneur l'instrument qui a tracé le Livre du Mystère, le calame. « ... Et ton Maître le très-noble [mcxxii] qui a fait savoir à l'homme ce qu'il ne savait point. » « Par le calame et par ce qu'ils tracent ! » qui ouvre par un grand serment la sourate du calame. C'est un calame comme les autres, dit la tradition ; mais il a été créé par Dieu à P309 l'origine des temps ; et les hommes nagissent que suivant ce qu'il a écrit [mcxxiii].

Inscrivant ainsi la volonté d'Allah, le calame en devient une sorte d'émanation. Avant le calame, selon Ibn al'Arabî, il n'y avait rien qu'Allah : c'est la première chose qu'Il a créée et Il lui a dit « Écris ! — Qu'écrirai-je ? — Écris la destinée *qadar* ! — Et elle fit courir ce qui allait être depuis ce jour-là jusqu'à la venue de l'Heure. » Et la

tradition est encore compliquée par les interprétations diverses qu'elle découvre de la lettre *nûn* qui ouvre la sourate du calame. Si l'on y voit le mot *nûn* « poisson », il faut comprendre que le Coran enseigne que le calame a été créé, en même temps que le poisson, des vapeurs de la mer ou de son écume. Mais d'autres estiment que la lettre *nûn* figure fort bien une écritoire, créée le même jour que le calame ; et ainsi commence le travail des anges [mcxxiv].

Certains versets semblent confondre le Livre de la destinée avec celui qui apparaîtra au Jour du Jugement et qui assemblera le contenu des feuillets sur lesquels les anges inscrivent les actions des humains.

Selon la prédestination, ces deux livres doivent être identiques. Le Coran dit : « Et de chaque chose nous avons tenu compte en un Livre. » Le verset : « Et devant nous est un Livre qui proclame la Vérité », serait, suivant des commentaires, celui que les anges écrivent, car un autre dit : « Ceci est notre Livre qui proclame la Vérité ; nous inscrivions ce que vous faisiez. » Ce livre apparaîtra au Jour du Jugement, si vaste qu'il fermera l'horizon [mcxxv].

L'Ame humaine. — La volonté toute-puissante d'Allah dirige la vie des hommes : soit par une prédestination de ses actes et de ses pensées, soit par de successives interventions qui conservent aux humains quelque initiative. On ne saurait comprendre leur conduite et leurs réactions, sans connaître, si on le peut, la nature et les tendances de leurs âmes [mcxxvi].

Les anciens Arabes considéraient vaguement l'âme de l'homme comme son double qui, après la mort, menait dans la tombe une existence crépusculaire. Mais, en cela comme en beaucoup d'autres choses, ils étaient influencés, [P310] au début du VIIe siècle, par les croyances de leurs voisins. Celles des Juifs et des Chrétiens étaient les plus répandues. Il est pourtant sage de ne nier ni la possibilité d'influences mazdéennes ou manichéennes, ni même celle des Esséniens, maintenant que l'on peut lire des textes précis retrouvés dans leur habitat à l'est de la mer Morte [mcxxvii].

Ici, comme précédemment, c'est par l'examen des mots qui sont inscrits dans le Coran que l'on rejoint l'idée qu'ils expriment. Ce que

nous appelons l'âme est exprimé en arabe par deux mots : *nafs* et *rûh*, qui se confondent ou se distinguent selon les verset du Coran où ils sont employés : l'un et l'autre y prennent un sens variable.

Nafs est un terme sémitique commun. L'hébreu *néfech*, l'accadien *napichtu*, l'araméen *nafcha*, l'éthiopien *nafs*, ont une histoire aussi obscure que celle de leur sœur arabe, car *nafs* est du féminin. En hébreu, selon Charles F. Jean, *nefech* a quatre significations : c'est le sang, fluide vital ; la gorge, le gosier, le souffle, ou enfin l'âme matérielle, *animus* [mcxxviii] ; Jean pense que le premier sens est le plus ancien, et je rappelle que pour les Arabes le sang de la victime est l'élément le plus précieux de leur sacrifice : il conserve à la divinité sa pleine force vitale. — Dans des textes d'Ugarit, l'âme boit et mange. Cette notion d'une âme animale et passionnelle était courante parmi les philosophes plus ou moins hellénisés des premiers siècles de l'ère chrétienne : on va la retrouver dans le Coran.

Le mot *nafs* y a, à la fois, le sens de souffle et celui d'âme : en voici un exemple dans deux versets de la même sourate : « Ne laisse point ton *nafs* s'en aller en hoquets. Dieu sait bien ce qu'ils font » [mcxxix] ; c'est-à-dire, ne perds point le souffle, ne t'égosille point à avertir des gens irréductibles. « Qui s'efforce d'être pur ne trouve la pureté que pour le profit de son âme. »

Il semble que pour les hommes qui entourent Mohammed, *nafs* ait déjà assez complètement évolué pour avoir le sens de personne humaine ; car le mot est répété dans le Coran avec cette pleine valeur, et il se combine avec les pronoms affixes pour signifier moi-même, toi-même, etc. En voici deux exemples qui fournissent des nuances de sens : « Allah est Celui qui vous a créés d'une seule personne, et en a P311 fait le double pour qu'il habite avec elle, » Ailleurs le Prophète répond aux Quraïchites : « Il ne m'appartient d'y rien changer du jet de ma personne », c'est-à-dire de mon propre fonds, de mon initiative personnelle [mcxxx]. Au Jour du Jugement, « l'homme *insân* sera informé de ce qu'il aura mis devant lui et derrière lui. Oui, l'homme sera sur son âme clairvoyant [mcxxxi] ! »

Il semble que la valeur spirituelle du mot *nafs* se précise dans les versets relatifs au Jugement « ... Sortez vos âmes aujourd'hui, où vous serez rétribués... » « Le jour où toute âme viendra disputer de son âme

et où chaque âme apportera ce qu'elle a fait. » Les incroyants font tort « à leur âme ». Etc. On trouve même le schéma de toute une doctrine de l'âme dans la sourate *91* : « Par une âme *nafs* et par Celui *mâ* qui l'a harmonisée et qui lui inspire son insolente impiété ou sa crainte pieuse. Bienheureux celui qui la fait pure et malheureux celui qui la souille... [mcxxxii]. »

Adam et Ève avaient vécu dans le paradis en un bonheur neutre, avec une âme amorphe. Iblîs a éveillé en eux l'âme passionnelle, celle qui est orgueilleuse et convoite. « Notre maître, nous avons fait tort à nos âmes ; si tu ne nous accordes point pardon et grâce... » Et c'est comme un souvenir du péché originel, au moins une croyance parallèle [mcxxxiii].

L'âme *nafs* est exposée aux passions que lui inspire Satan. « Ils ne suivent que leur fantaisie que leur suggèrent leurs passions. » — « Le croyant défend son âme. » — « L'homme a été créé enclin aux passions [mcxxxiv]. » — C'est ce que redisent d'autres versets : « Nous avons créé l'être humain et nous savons bien ce que lui suggère son âme ; car nous sommes plus proche de lui que la veine de son cou. » Ailleurs, le Samaritain avoue, qu'en animant le Veau, il a essayé d'imiter le Créateur : « Mon âme m'a séduit [mcxxxv]. »

Je suis ainsi tenté de traduire par instinct : « Dieu ne les a point fait mal agir, ce sont leurs instincts *anfus* qui font le mal. » « Dis si je suis égaré, je ne le suis que par mon instinct. » — « Je ne libère pas mon âme, car elle est inspiratrice du mal. » — « S'ils ne répondent point à ton appel, sache qu'ils ne suivent que leurs passions. Qui est plus égaré que celui qui suit sa passion [mcxxxvi]. »

La distinction s'est accentuée en hébreu et en araméen. P312 Chez Mohammed, l'influence chrétienne paraît avoir été ici dominante : on pense aussitôt à *spiritus* et à saint Augustin. Enfin la doctrine musulmane voit en *nafs* l'élément matériel, le souffle respiratoire, le mouvement de la glotte ; *rûh* est l'Esprit, l'animateur de l'être humain, l'âme spirituelle [mcxxxvii] dont la présence explique la vie, le sommeil et la mort et confirme la vérité de la résurrection.

Mais le Coran a enseigné qu'Il avait animé la forme d'argile qui était Adam en le pénétrant de son souffle, de son Esprit *rûh*. Ce mot revient donc dans la révélation comme une âme de l'être humain, en

parallèle ou en remplacement de *nafs*, ce qui est souvent obscur. Blachère a classé quelque quatre-vingts exemples de *rûh*, dont plusieurs permettent néanmoins de donner à ce mot sa place à côté de *nafs* [mcxxxviii].

Le Coran a suivi et développé le sens que *rouah* a dans la Bible, où il exprime le principe vital et spirituel qui sort de la bouche de Yahveh [mcxxxix], en parallèle avec *nefech*. Dans le Coran, toute la doctrine sur les âmes paraît s'appuyer sur un verset imprécis de la troisième période mekkoise : « Allah annihile les âmes *anfus* à l'instant de leur mort et celle qui n'est point morte, en son sommeil. Il garde celle dont il a décrété la mort et il renvoie l'autre jusqu'à un terme fixé [mcxl]. » Un hadîth, dans une formule identique, remplace *anfus* par *arwâh*, ce qui confirme la confusion [mcxli].

La montée de l'âme auprès de Dieu pendant le sommeil est une notion rabbinique ; elle explique comment il y a une certaine vérité dans les songes. L'homme endormi est privé de son « âme sainte », équivalent au *rûh*, et ne jouit plus que de son âme impure, la *nafs* [mcxlii].

Sans pénétrer dans le maquis des controverses musulmanes du Xe siècle, il est bon de rappeler avec De Boer [mcxliii] que pour les çoufis, imprégnés d'hellénisme, la *nafs* est ψυχή, l'élément matériel et passionnel de l'âme, si l'on peut dire, et le *rûh* est πνεῦμα le principe immatériel que l'on retrouve dans le cœur *qalb*.

La distinction entre la *nafs* et le *rûh* n'a point acquis de la netteté en étant exprimée par la tradition et par la doctrine musulmane. Les deux ascensions de Mohammed, qui se confondent parfois dans la légende, ne projettent P313 aucune clarté sur la distinction entre la *nafs* et le *rûh*. Dans l'une, des traditions font voyager Mohammed avec sa *nafs* et son corps, d'autres avec son *rûh* sans son corps. Dans l'autre, il suit la montée des *arwâh* et voit Adam qui sait distinguer les bons des mauvais, car la doctrine connaît quatre espèces de *rûh*, selon leur valeur spirituelle [mcxliv].

C'est à peu près la notion inverse de celle qui vient d'être donnée que l'on trouve dans une tradition d'Ibn'Abbâs : « L'homme est à la fois *nafs* et *rûh*, en similitude avec le soleil et son éclat. En la *nafs* réside la raison et le jugement, le *rûh* est la respiration et la vie. Tous deux sont enlevés à l'homme ; la *nafs* seule disparaît durant le som-

meil. » Ailleurs la *nafs* est une force spirituelle et passionnelle qui répand sa lumière sur tous les membres ; c'est la vie [mcxlv].

Autour d'une tradition classique, un commentateur reconnaît une haute valeur aux âmes *arwâh* ; « ce ne sont point des accidents, car elles existent avant les corps et elles subsistent après eux ; la preuve en est la forme d'oiseaux verts que les âmes des « martyrs » prennent après leur mort jusqu'au Jour de la Résurrection. Et les âmes ne sont point toutes de même valeur. Il en est qui, souillées de vulgarité, ne sauraient s'élever ; d'autres sont capables d'acquérir la connaissance, celles des savants ; d'autres acquièrent des qualités sublimes, celles des ascètes et des combattants de la Guerre Sainte ; d'autres enfin, celles des prophètes et des Saints ont ces qualités si parfaites qu'ils peuvent monter jusqu'au ciel, ainsi qu'il advint à Mohammed [mcxlvi]. »

Dans des traditions, le croyant remercie Dieu de lui avoir rendu son *rûh* après le sommeil, et le prie d'être clément envers sa *nafs*, qu'Il ressuscitera après l'avoir fait mourir [mcxlvii]. Abû Hanîfa pensait que le *rûh* du mort reste avec lui dans la tombe [mcxlviii]. Des lexicographes tardifs se sont avisés que *rûh* masculin donnait la vie à *nafs* féminin [mcxlix]. Quoi qu'il en soit de la valeur de *nafs* en face de *rûh*, c'est *nafs* qui exprime la personnalité humaine à l'heure du Jugement dernier.

Mais le Coran emploie aussi une terminologie beaucoup plus simple, celle de tout le monde l'âme est dans le cœur et le cœur est dans la poitrine : pour que l'âme soit au large, [P314] il faut que Dieu dilate la poitrine. « Ne t'ai-je point dilaté la poitrine ? » dit un ancien verset. Ainsi Allah a permis au Prophète d'ouvrir son cœur à la révélation et d'acquérir, d'exceptionnelles possibilités. « Celui dont Allah a ouvert la poitrine à l'Islam, vit suivant une lumière de son maître. » — Allah dilate la poitrine de ceux qu'il veut mettre dans la bonne voie : « qui Il veut égarer, il lui fait la poitrine étroite, resserrée ». — « Nous mettons des enveloppes sur leurs cours pour les empêcher d'entendre. » Et c'est dans les poitrines que les hommes gardent leurs secrets ; mais Allah les connaît : « Il met à l'épreuve ce qui est dans leur poitrine et Il efface ce qui est en leur cœur [mcl]. »

Un autre mot apparaît au Coran pour désigner le cœur : *ûlû'l-albâb*, « ceux qui ont des cœurs », équivaut à *dhâtu'ç-çudûr*, « ceux

qui ont des poitrines », c'est-à-dire les Croyants qui ont au plus profond d'eux-mêmes le sentiment de la grandeur divine. Il serait intéressant de comparer l'emploi de l'hébreu *libb* avec le grec *cardya* des écrits chrétiens [mcli]. Dans la poitrine dilatée ou contractée, le cœur *qalb* trouve ou non de la place pour s'ouvrir à la révélation : « de façon à avoir des cœurs qui la comprennent, dit un verset médinois, et des oreilles qui l'entendent ; car ce ne sont pas les regards qui sont aveugles : ce sont les cœurs qui le sont, ceux qui sont dans les poitrines. » Au jour du jugement, les cœurs seront tremblants, palpitants : « les cœurs remonteront jusque dans les gorges [mclii]. » Le cœur est le siège de l'âme *nafs* : c'est le repli profond de la personne humaine. Un verset dit de la révélation que l'Esprit fidèle *ar-rûh al-amîn* « l'a fait descendre sur ton cœur afin que tu sois parmi les Avertisseurs ».

Dieu fait pénétrer dans le cour de l'homme tels sentiments qu'Il veut : « Dans les cœurs de ceux qui ont suivi Jésus, nous avons mis tendresse, grâce et ascétisme. » S'il y a des Incroyants, c'est qu'« en leur cœur était une maladie et que Dieu a aggravé leur maladie ». Dieu « guérit les poitrines des gens qui croient : il chasse la haine de leurs cœurs ». Mais Dieu « s'interpose entre l'homme et son cœur ». — « Ceux-là, Dieu a mis un sceau sur leur cœur, sur leur entendement et sur leurs regards. » — « Il met un sceau sur tout cœur orgueilleux, superbe [mcliii]. »

P315 Le cœur *qalb* est aussi dit *fuâd* dans quelques versets, sans que ce mot ajoute rien à la connaissance de l'âme. Il est réuni dans un verset à l'ouïe et à la vue, et le commentaire explique que c'est l'entendement qui s'ajoute à l'homme pour qu'il acquière la connaissance. Ailleurs, il a son sens banal d'hommes animés de sympathie [mcliv].

Il ne convient point d'ailleurs de conclure de l'imprécision de la notion d'âme dans le Coran à l'absence d'une distinction verbale nette entre le corps et l'esprit. En arabe, comme en hébreu, *bachar* désigne la peau et la chair. Un développement sémantique parallèle a donné au mot le sens vague d'être humain. Mais l'opposition des deux éléments *sarx* et *pneuma* reste exprimée [mclv]. *Bachar* n'a pas la même valeur qu'*insân* ; il désigne l'être humain, et avec une nuance de dédain ; il s'oppose aux êtres de nature supérieure, à l'Esprit, aux anges. Iblîs refuse de se prosterner « devant un être humain que Dieu a créé

d'argile », — à Marie « nous avons envoyé notre Esprit, et il a pris pour elle la ressemblance d'un simple être humain ». Aux prophètes qui disent apporter la révélation, les incrédules, les Thamoud par exemple, disent : « Tu n'es qu'un être humain comme nous. » — Les femmes, chez Al'Azîz, se coupent les doigts, émues de voir Joseph et elles s'écrient : « Dieu garde ! Ce n'est pas un être humain, mais un ange glorieux. » — « Il n'appartient pas à un être humain que Dieu lui parle, sauf par inspiration ou de derrière un obstacle (?) [mclvi]. »

L'être humain *bachar* n'en a pas moins une âme, mais il ne saurait prétendre à l'éternité *khuld* ; et il convient de noter ici la pensée de l'éternité, une notion qui semble avoir un peu effrayé l'esprit réaliste de Mohammed. « Nous n'avons donné l'éternité à aucun être humain *bachar*, avant toi. Alors, si tu meurs, eux seront-ils éternels ? — Toute âme *nafs* goûtera la mort. » [A rapprocher de ce qui a été dit de la *nafs* au Jugement [mclvii].]

La Prédestination. Satan. — La destinée des hommes en Arabie préislamique était réglée par les constantes interventions des dieux, des djinns, puis, plus haut, par le Sort : c'est lui qui apporte le mal, en fixant le moment de la mort, le mauvais état des récoltes et des troupeaux, les cataclysmes P316 comme la rupture de la digue de Ma'rib, etc. Sorte de prédestination aveugle dont il faut se souvenir pour situer historiquement la prédestination musulmane. Mohammed eut une conception autrement élevée du destin ; il la dut aux influences extérieures, judéo-chrétiennes, teintées peutêtre de mazdéisme et manichéisme, qui ont nourri sa méditation.

La poésie arabe préislamique a développé le thème du « sort », du « temps », « des nuits et des jours ». — Un verset de la troisième période mekkoise le condamne : « Les Incroyants disent : nous ne périssons que par le sort. Ils n'en savent rien : ils ne font que l'imaginer [mclviii]. Car c'est Allah qui décide de la vie et de la mort. Mohammed a versé la prédestination dans cette vieille outre.

Allah, en son essence, ne peut être que le Bien ; s'il permet l'action du mal, ce ne peut être que par l'intermédiaire d'une puissance mauvaise, à laquelle il a laissé la faculté d'égarer les hommes. Ainsi Mohammed, conséquent avec la doctrine de la Création qu'il a empruntée

à la Bible, admet que les humains, tout soumis qu'ils soient à la direction d'Allah, sont exposés aux suggestions d'un pouvoir maléfique, celui de Satan. Avant de chercher à comprendre dans quelle mesure Mohammed a cru à la prédestination, c'est-à-dire a imaginé que les pensées et les actions des hommes, et par conséquent leurs destinées avaient été fixées dès l'origine des temps par un décret divin, il convient de préciser le rôle de Satan.

L'histoire d'Adam a introduit dans le Coran la personne d'Iblis-Satan, sous la figure biblique du Tentateur, qui incite l'homme à désobéir à Allah. Celui-ci pourrait, semble-t-il, anéantir cet être symbole du Mal : il l'autorise, au contraire, à continuer son œuvre maléfique. Si l'on s'en tient même à la terminologie coranique, qui met souvent en parallèle Satan *ach-Chaïtân* et *ar-rahmân* et fait rimer leurs noms, on imagine que Satan est l'Adversaire et qu'Allah doit faire effort pour le combattre : et ainsi l'on suppose une influence mazdéenne-manichéenne sur le Prophète. C'est grandir singulièrement la figure assez piteuse du démon coranique. Il est bien le chef des incroyants qu'il conduira en enfer mais l'homme lui échappe aisément en P317 obéissant à la Loi. C'est en vain qu'il fait manœuvrer son armée de djinns, de devins et de sorciers. Mais comme, en ces matières, on rencontre à chaque pas la contradiction, le Coran cite souvent son nom et encourage les Croyants à se créer un arsenal d'imprécations propres à l'éloigner. Il fournit aussi la matière d'une histoire de Satan [mclix] : on ne saurait être surpris qu'elle n'apporte aucune lumière au problème de la prédestination.

La tradition enseigne qu'Azazaïl fut d'abord un bon serviteur d'Allah : on l'appelait aussi al-Hârith, le laboureur : c'était un djinn ou un ange. Mais son orgueil l'a perdu et il a été chassé du paradis avec Adam et Ève [mclx]. On l'appelait alors, et c'est le nom que le Coran lui donne, Iblîs, qui est le grec *diabolos*, par l'intermédiaire de l'araméen ; la première syllabe a semblé être une particule et est tombée ; les linguistes arabes ont rattaché le reste à la racine *bls*, « être désespéré ». Enfin il est devenu *ach-chaïtân*, suivant la forme éthiopienne correspondant à l'hébreu *chatan*.

L'arabe ancien connaît *chaïtân* avec le sens de « serpent », qui est la forme animale que les djinns adoptent le plus volontiers [mclxi]. Dans la tradition juive et chrétienne, le démon parle par la bouche du ser-

pent [mclxii]. Suivant la tradition musulmane, Iblîs, on l'a vu, s'est introduit de nouveau au paradis dans le ventre d'un animal à quatre pieds, pareil à un chameau de Bactriane, afin de tromper les anges qui gardaient le paradis ; Allah maudit ce bel animal qui devient serpent rampant sur le ventre.

Djâhiz (m. 869) fait de l'érudition, à la Montaigne, sur les serpents, qui sont des Satans, capables de prendre toutes les formes : « Des commentateurs du Coran rapportent que Dieu a donné à la langue du serpent dix propriétés mauvaises, notamment d'être fourchue... Quand on veut le tuer, il tire sa langue fourchue pour rappeler son malheur et demander miséricorde [mclxiii]. » « Or, dit la Bible, le serpent était le plus fin des animaux des champs que l'Éternel ait fait. »

L'histoire de l'humanité commence au moment où Allah chasse du paradis Adam auquel il accorde son pardon et sa direction, et Iblîs auquel Il livre une partie des humains P318 qu'il conduira en enfer. Il y a là un acte de prédestination dont on verra les effets. Si l'on s'en tient à l'ordre des versets du Coran, c'est aussitôt après son refus de se prosterner devant Adam, qu'Iblîs demande à Allah de lui donner pouvoir sur ses descendants : « Te ferai-je voir celui que tu honores au-dessus de moi ? Si tu m'accordes un délai jusqu'au Jour de la Résurrection, je soumettrai ses descendants, sauf bien peu d'entre eux. — (Allah) dit : Va-t'en ! Qui d'entre eux te suivra, la géhenne sera sa récompense ; large récompense ! Terrifie par ta voix qui tu pourras d'entre eux. Lance sur eux ta cavalerie et ton infanterie. Donne-leur abondante part de biens et de fils et fais-leur des promesses ; les promesses de Satan ne sont que tromperies. Quant à mes serviteurs, tu n'auras aucun pouvoir sur eux [mclxiv]. » Satan a eu donc plusieurs fois accès auprès d'Allah et il s'est ainsi entretenu avec lui, ce qui a choqué les commentateurs et les a incités à des explications embarrassées [mclxv].

Autorisé par Dieu Satan se met gaiement à l'ouvrage, les assaille à droite et à gauche sur le chemin tout droit. Dieu alors prononce son serment d'emplir la géhenne [mclxvi]. Satan cache ses suppôts dans les idoles ; ils se confondent ainsi avec les djinns. — Il a aussi incité les hommes à adorer les astres et les égarés protestent, non sans raison, que Dieu pouvait les en empêcher. Satan a trompé la reine de Saba et les peuples rebelles [mclxvii]. Il a maintenu les anciens Arabes dans l'état d'ignorance : « N'eût été parmi nous une tradition des anciens, nous

serions parmi les fidèles serviteurs d'Allah. » — « Quand ils commettent une mauvaise action, ils disent : Nous avons trouvé nos pères la faisant, et Allah nous l'avait ordonné ; dis : Allah ne vous ordonne point le mal [mclxviii]. »

C'est encore Satan qui a inspiré aux Arabes la coutume des pierres levées, des flèches du sort, du jeu de hasard *maïsir* et l'usage du vin. C'est lui qui leur a appris à marquer les bêtes de somme : « Je leur donnerai des ordres, pour qu'ils coupent les oreilles des bêtes, pour qu'ils changent les créatures d'Allah [mclxix]. »

Les Satans allaient, dans le ciel inférieur, surprendre des secrets célestes. Dieu le défend par des forteresses-constellations, P319 et les anges lancent sur eux les étoiles filantes [mclxx].

Le Coran avertit, maintes fois, ceux que Satan pourrait troubler et leur rappelle où est la voie de Dieu : « Ce que vous promet Satan, c'est le malheur ; il vous ordonne la turpitude. Ce que Dieu vous promet, c'est pardon et grâce. » — « Satan est pour vous un ennemi ; tenez-le pour ennemi. Il ne convoque sa bande qu'afin de faire de vous des gens de la fournaise [mclxxi]. » « Ne suivez point les suggestions de Satan. C'est pour vous un ennemi évident. Si vous glissez après que nous vous avons donné les preuves, sachez qu'Allah est tout-puissant, Juge [mclxxii]. »

Voici la prière d'Abraham : « Mon père, n'adore point le Chaïtân, car le Chaïtân est rebelle au Rahmân. Mon père, je crains que t'atteigne un châtiment du Rahmân et que tu deviennes un compagnon *qârin* pour le Chaïtân. » — « Qui néglige d'invoquer le Rahmân, nous lui donnons en échange un Chaïtân qui lui est un compagnon *qârin* » — « quel mauvais compagnon ! » — « Les Satans inspirent à leurs amis de disputailler avec vous [mclxxiii]. »

Les djinns s'attachaient jadis à certains hommes pour faire d'eux des poètes, des devins ou des possédés. C'est un suppôt de Satan qu'il donne à chaque être humain, un *qârin* qui sera son compagnon dans l'enfer. Ce terrible compagnon est placé par le Coran en opposition à l'ange écrivain et gardien, si bien qu'un verset nomme aussi celui-ci *qârin* [mclxxiv]. Les Hésitants, les Hypocrites que Mohammed a combattus à Médine, furent des suppôts de Satan [mclxxv].

La tradition populaire a pourvu ‘Âïcha, l’épouse chérie du Prophète, d’un *qârin* qui la rend jalouse. Mohammed lui-même, bien qu’il se sente pénétré de Dieu, craint que Satan parvienne à pénétrer en lui, et chaque soir il implore Dieu contre les mauvaises influences : « ne vous abandonnez pas aux distractions ! » [mclxxvi]. C’est l’esprit impur ἀκάθαρτον auquel l’Évangile fait plusieurs allusions et que Jésus arrachait des âmes. Satan vient même troubler, on l’a vu dans l’aventure des *gharâniq*, la révélation sur la langue du prophète, car « à chaque prophète nous avons donné un ennemi, des Satans d’humains et de djinns, qui s’insufflent P320 les uns aux autres des apparences de la Parole, des erreurs. Toutes les querelles, tous les malheurs viennent des Satans [mclxxvii]. » Dans des versets de la troisième période mekkoise et de Médine, Satan apparaît sous le nom d’at-Tarhût, que les égarés adorent au lieu d’Allah.

Les anciens Arabes savaient les mots qu’il fallait prononcer pour secouer les maléfices des djinns ; le Coran enseigne les formules conjuratoires qui chassent les Satans : « Dis : Mon maître, je me réfugie en toi contre les piqûres de Satan, et je me réfugie en toi, mon maître, contre leur atteinte. » — La caravane d’Abû’l-Qâsim al-Hâlibi était entravée dans sa marche par des Satans ; le Prophète les fait fuir en récitant des versets du Coran [mclxxviii].

Mais il semble que ce soit là de bien grandes précautions contre un petit danger ; car le Coran dit : « La ruse de Satan est faible. » — « Le Satan fait peur à ses amis : Ne le craignez point ! Craignez-moi ! » dit Allah. Et le Coran demande aux orgueilleux « s’ils se croient à l’abri de la ruse d’Allah ». Et la croyance populaire précise : « Le Satan a plus peur de vous que vous n’avez peur de lui. Chargez sur lui [mclxxix]. »

En permettant à Satan de séduire les hommes, Dieu a fait de lui son instrument. Il n’a de pouvoir sur eux qu’afin « que nous distinguions ceux qui ont la foi en la vie future et ceux qui en doutent ». Saint Augustin avait déjà dit que les démons cherchent à tromper les hommes par leurs sortilèges, mais qu’ils ne sont que des instruments dans la main de Dieu, pour châtier les méchants et mettre les bons à l’épreuve. On retrouve ainsi la notion de l’âme passionnelle de l’homme qui semble garder en soi une tache originelle. Aussi on comprend mal ces expériences de Dieu, que les séductions de Satan résultent de sa prédestination ou de sa toute-puissance ; car il sait tout ce

qui est dans le cœur des hommes ; et un verset dit que les Satans « descendent sur tout grand-pécheur criminel » [mclxxx]. Il semble, en lisant d'autres versets, que si l'homme est enclin au mal, c'est qu'il y a en lui un instinct mauvais : « La bonne terre, ses fruits sortent selon la division de Dieu ; celle qui est mauvaise, ses fruits n'en sortent que misérables [mclxxxi]. » La notion de tache originelle se P321 retrouve aussi dans l'élément passionnel de l'âme humaine, *nafs*.

Le problème de la Prédestination et de la Grâce. — La croyance coranique en une influence de Satan sur la conduite et la destinée des hommes n'explique donc en rien la prédestination. Il convient donc d'en considérer de nouveau l'origine dans le trouble du Prophète devant la résistance des Quraïchites à sa prédication. Il ne comprend pas qu'ils n'accueillent point la parole divine, dont il est lui si profondément pénétré. Il a une vieille croyance préislamique en un destin inexorable ; la notion de la prédestination flotte autour de lui dans les milieux judéo-chrétiens. L'explication lui vient donc : Dieu a prédestiné la grande majorité des Quraïchites à l'incroyance et ne s'est réservé que l'adoration d'un petit nombre. Mohammed ne peut que les abandonner à leur destinée et aller prêcher les Gentils.

Sa prédication et sa vie tout entière sont un admirable exemple d'activité patiente et ardente ; il est pénétré du désir de faire régner la justice, et même plus loin, là bonté. Il apprit, de l'ambiance religieuse, à organiser l'avenir des hommes par le jugement Suprême de Dieu. Il se mettra ainsi de plus en plus en contradiction avec le dogme de la prédestination générale. Il ne pourra plus cependant s'en débarrasser, tant par conviction, que par impossibilité d'effacer ce que le Coran en a enseigné. Il formera donc, comme saint Augustin, comme Jansénius, un ensemble incohérent et contradictoire, duquel une seule notion nette émerge : celle de la Puissance de Dieu, infinie comme sa Science. Et cette omnisciente volonté, Mohammed en acceptera les manifestations *bilâ kaîfa*, c'est-à-dire sans chercher à comprendre comment elles se réalisent.

Depuis près d'un siècle des islamisants européens ont bien vu que l'âme de Mohammed avait subi les mêmes épreuves que l'un des plus nobles esprits du Ve siècle, saint Augustin, sans croire, d'ailleurs, à

une influence. Évêque et conducteur d'âmes, saint Augustin a fait l'expérience de la prédestination [mclxxxii]. Dans les débuts de son apostolat, saint Augustin s'était prononcé vers 395 en faveur du libre arbitre. Mais ses grands écrits entre 412 et 421 professent une doctrine de P322 prédestination absolue qui ne pouvait manquer de conduire ses disciples à un fatalisme désespéré. Le schisme de Florus en 426 et les désordres des moines de Marseille transformèrent la pensée du grand évêque et l'amenèrent à écrire le *De gratia et libero arbitrio* qui, par bien des détours de pensée, s'efforce de constituer une doctrine moyenne et harmonieuse entre le libre arbitre et la prédestination sous la puissance souveraine de la grâce divine.

C'est, sans doute, sous d'autres aspects que se déroulent les années de Mohammed à Médine. Mais chef de peuple et conducteur d'âmes, il a, comme saint Augustin, le sentiment de sa responsabilité. Il se sent être, plus complètement que jamais, sous la main toute-puissante de Dieu ; mais il a conscience aussi de son propre dynamisme. Il prévoit que le déterminisme expose ses adeptes à la tentation de donner satisfaction, avec tranquillité, à leurs pires instincts [mclxxxiii].

Des versets du Coran marquent ce que l'on pourrait appeler les deux aspects de l'intervention divine : la révélation qui est générale pour tous les humains, et une décision individuelle de condamnation ou bien d'assistance et de salut : « Hommes, il vous est venu de votre maître une preuve et nous avons fait descendre sur vous une clarté révélatrice. Ceux qui croient en Allah et qui se réfugient en Lui, Il les fera entrer en une grâce de Lui et une faveur et Il les guidera vers Lui en un chemin tout droit [mclxxxiv]. » Que sont cette grâce et cette faveur ? La faveur divine est exprimée par un mot d'arabe ancien *ni'ma*, qui exprime les biens dont les hommes jouissent en ce monde. Dieu les en a comblés, par, exemple : Il les a créés et Il les nourrit ; Il a donné aux Quraïchites le territoire sacré de Mekke qui entoure sa Maison, la Ka'ba ; Il a envoyé aux Croyants des armées d'anges, à Badr, à Ohod, à Hunaïn [mclxxxv]. Cette faveur est exprimée aussi par un mot *fadl* qui représentait pour les Quraïchites le gain, le profit, qu'ils réalisaient dans leurs caravanes et dans les foires du Hidjaz ; des versets médinois disent que, depuis leur conversion, le profit qu'ils en tireront sera légitime [mclxxxvi].

Le mot que je traduis par grâce *rahma* est en rapport immédiat avec le grand nom d'Allah, ar-Rahmân. Des versets du Coran emploient le mot dans son sens « laïque », piété P323 filiale, intimité conjugale, etc. [mclxxxvii]. La grâce, telle qu'elle me semble annoncée par le Coran, est la manifestation suprême de la faveur d'Allah envers les hommes. J'imagine que Mohammed l'a vue, un instant au moins, supérieure à la prédestination : « Allah a inscrit contre lui-même sa grâce », dit un verset mekkois. Il s'est réservé l'action supérieure de sa Volonté [mclxxxviii].

On ne peut éviter de penser à une comparaison entre le christianisme et la doctrine coranique, entre la Grâce de Jésus-Christ et la *rahma* d'Allah. S'il y a eu influence de la doctrine chrétienne, plus ou moins directement issue de saint Augustin, on serait bien en peine de la préciser et de suivre sa route. Quoi qu'il en soit, le rapprochement projette quelque lumière sur la doctrine coranique de la prédestination et préparerait à l'examen des controverses qui ont divisé, en cette matière, les grands théologiens de l'Islam. On se contente de l'indiquer, et de répéter qu'il y a, en ceci, une grande élévation de valeur spirituelle, au-dessus des croyances courantes des auditeurs de Mohammed.

La Grâce de Jésus-Christ, je le rappelle, appartient à tous mais les hommes n'en peuvent jouir que si une grâce particulière permet à chacun d'eux de la rendre efficace. Ils doivent donc demander celle-ci à Dieu, l'espérer de Lui, s'en rendre dignes sans doute, mais ne point compter sur leurs mérites pour l'obtenir de Dieu, car ces mérites mêmes leur viennent de Lui et Il les accorde selon sa toute-puissante volonté [mclxxxix]. Allah, lui aussi, accorde sa grâce à qui Il veut et quand Il veut ; néanmoins il importe que l'homme l'implore de la lui accorder, en même temps que le pardon de ses fautes. Un verset du début de la prédication dit : « Et aux aubes des jours, implorez le pardon d'Allah. » Ainsi faisaient déjà les solitaires que le Coran appelle *hanîf*. — « Inspire-moi, dit Abraham, de te dire ma reconnaissance pour la faveur que tu as répandue sur moi et sur mes père et mère ; fais que j'accomplisse des actes pieux (bons) qui te satisfassent, et par ta grâce donne-moi place parmi tes serviteurs pieux. » — « Priez-le avec crainte et espérance. La grâce d'Allah est toute proche. » — « Efface, pardonne et gracie *irham* [mcxc]. »

« Et ceux qui, après avoir commis une vilenie ou bien P324 avoir fait tort à leurs âmes ont prononcé le nom d'Allah et ont imploré le pardon de leurs fautes ; qui pardonnera les fautes sauf Allah ? » — « Notre maître, ne fais point dévier nos cœurs, après nous avoir mis dans la bonne voie. Donne-nous, d'auprès de toi, une grâce, car tu es celui qui donne [mcxci]. »

Et la sourate liminaire précise la formule que tous les Croyants répètent : « Dirige-nous dans la voie droite ; dans la direction de ceux que tu favorises, de ceux qui n'excitent point ta colère, de ceux qui ne s'égarent point. » Dieu répond à qui l'implore : « Je suis tout proche. Je réponds à la prière de qui m'appelle, quand il m'appelle. Qu'ils m'implorent et qu'ils croient en moi ! Ils se mettront peut-être dans la voie droite [mcxcii]. »

Allah accorde sa grâce selon sa pure volonté et non selon les mérites des hommes. Néanmoins, Il les met à l'épreuve, en les exposant aux maléfices de Satan. Ceux qui s'y abandonnent méritent bien qu'Allah les ignore. Cette épreuve est désignée par un mot *fitna* qui a acquis des nuances diverses par ses emplois dans le Coran et dans les historiens. Dans l'ancienne langue, *ftn* est l'épreuve du feu sur des minerais d'or et d'argent pour séparer le métal de sa gangue [mcxciii]. Les plus anciens exemples coraniques de fitna expriment le trouble que causent aux Quraïchites d'assez pauvres devinettes, posées par la révélation : le nombre des gardiens de l'enfer ; l'arbre *zaqqûm* qui nourrira les hôtes de l'enfer [mcxciv]. Mais le ton s'élève dans les histoires des prophètes où *fitna* est l'épreuve mal soutenue qui précède le malheur : par exemple les Thamoud, Pharaon, le veau et le Samaritain dont le Coran dit : « c'est là une épreuve par quoi tu égares qui tu veux et diriges qui tu veux [mcxcv]. » David et la brebis ; le cadavre sur le trône de Salomon, etc.

La grâce d'Allah selon d'autres versets semble être préparée en l'homme par les épreuves qu'il subit selon la volonté prédestinée ou récente d'Allah : « Lui qui a créé la mort et la vie pour vous éprouver et pour (voir) lequel de vous est le meilleur par ses actes. » La plus redoutable épreuve est celle de la prospérité, de la richesse en biens et en fils, qui conduit à l'orgueil et prive de la grâce [mcxcvi].

Qu'Allah éprouve les hommes par le malheur ou par la P325 prospérité, ils doivent continuer de s'incliner pieusement devant sa volonté et célébrer sa louange. « Ceux qui, quand le malheur les atteint, disent : nous sommes à Allah et nous serons ramenés à Lui, ceux-là, sur eux sont les prières de leur maître et sa grâce ; ceux-là sont dans la bonne voie. » On a vu déjà la patience de Job : « Alors il appela son maître : le mal m'a atteint, mais tu es le bienfaisant des bienfaisants. Nous avons répondu à son appel : nous avons enlevé de lui le mal et lui avons rendu sa famille [mcxcvii]. »

Des versets aussi montrent l'homme qui, par sa conduite, décide lui-même de sa destinée : rebelle aux Signes d'Allah, « il a réfléchi et il a fixé son destin ; qu'il périsse comme il a décidé [mcxcviii]. »

Ce qui était un effort de régénération devient dans des versets médinois une sorte d'opération commerciale. « En mettant une bonne action à la place d'une mauvaise, l'homme fait une affaire qui lui profitera au Jour du jugement ; ceux qui auront échangé la bonne voie contre l'égarement, leur opération ne sera pas avantageuse [mcxcix]. Et c'est en développant la même image que le Coran montre en Allah le tuteur, le représentant, le fondé de pouvoirs *waliy*, *wakîl*, des Croyants ainsi qu'il a été noté dans l'étude des noms de Dieu [mcc]. Et c'est encore le sens que l'on retrouve dans *mawlâ*, et la langue courante dit *mawlâna*, « notre maître » [mcci].

Un verset cité plus haut dit qu'Allah accorde ou non sa grâce selon sa volonté, sans tenir compte des mérites de l'homme. Néanmoins le Coran admet aussi qu'Allah récompense de sa grâce ceux qui s'en rendent dignes : « Allah ne changera rien pour des gens tant qu'ils n'auront rien changé à leurs âmes. » — « Allah ne retirera à des gens la faveur qu'il leur a accordée que s'ils s'en rendent indignes [mccii]. » Saint Augustin pensait que l'homme ne pouvait espérer la direction divine que s'il se régénérait par son propre effort et s'il recevait une grâce spéciale de Dieu. Peut-on croire que, dans la pensée de Mohammed, Allah récompenserait l'effort humain par une grâce plus puissante même que sa prédestination. Ce n'est point ce que comprennent les commentateurs d'un verset ancien suivant lequel Allah facilitera la facilité à qui suit la belle voie, et facilitera aux autres le difficile. Ils expliquent que chaque homme recevra d'Allah facilité de P326 réaliser ce à quoi il est prédestiné [mcciii]. Et un commentaire du *ha-*

dîth redit : « Il n'y a point de mérite pour le serviteur d'Allah en son acte, car il vient de Lui, et par Sa faveur, et par le pouvoir qu'Il lui confère de le réaliser, et par la direction qu'Il lui donne vers Lui. Rares sont les actes purs devant (pour) la face d'Allah [mcciv]. » Mais puisque l'épreuve d'Allah est le malheur, il conviendrait de distinguer ce qui est vraiment le malheur. La peste et la disette sont des faveurs d'Allah, car, en éprouvant les hommes, elles les désignent à sa grâce [mccv]. A Médine, l'épreuve, la *fitna* est l'hostilité des Quraïchites qui interdit aux Croyants d'aller honorer la Maison d'Allah : c'est l'excuse de l'affaire de Nakhla : « Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de *fitna* », c'est-à-dire jusqu'à ce que tous soient musulmans [mccvi]. Après la mort de 'Othmân, la bataille de Çiffîn sera la *fitna* suprême, la rupture de la communauté musulmane.

Dans un autre verset médinois, la *fitna* est le trouble que certains versets ambigus causent aux esprits des Croyants [mccvii]. C'est le sens de désordre qui domine en d'autres versets médinois. Les mauvais anges de Babylone, Hârût et Mârût, n'enseignaient la magie à aucun homme sans lui dire : « Nous sommes discorde : ne sois pas négateur (de l'Unité divine). » L'apostasie des tribus bédouines fut une rupture de la communauté musulmane : les Hésitants de Médine, au jour de la Résurrection, reprocheront aux Croyants de ne pas leur prêter un peu de leur Lumière : *fitna* [mccviii].

Les Hésitants ont refusé de suivre les Croyants dans la Guerre Sainte : ils n'auraient apporté que le désordre : « Ne nous mets point (Seigneur), en danger d'un désordre. » — Satan s'est efforcé de défigurer la révélation apportée par les prophètes ; il a réussi à altérer le texte de la Tora et de l'Évangile [mccix] : c'est la rupture et le désordre. Des docteurs de l'Islam interdirent la lecture des livres des Juifs et des Chrétiens [mccx]. On allait ainsi à la « rupture ».

C'est à la fois une épreuve et une grâce qu'Allah envoie à un homme en prolongeant sa vie. Il lui donne le temps de se repentir, mais aussi de s'égarer : « Dis : Qui est dans l'égarement, oui, le Rahmân allonge pour lui le terme ; alors ils voient ce dont ils étaient menacés [mccxi]... » — La tradition enseigne que l'on ne connaît la véritable nature d'un homme, P327 croyance ou incroyance, et que l'on ne peut prévoir sa destinée future ; il convient de ne point se fier à l'apparente vertu d'un homme pour croire qu'il ira en paradis. Il faut attendre ses

derniers actes qui mettent le sceau à son destin. Un autre *hadîth* précise : « Si l'un de vous agit selon les actes des gens du paradis jusqu'à en être à une coudée, mais qu'il soit dominé par le Livre d'Allah et qu'il ait été scellé du sceau des gens de l'enfer, il y entrera » ; et inversement [mccxii].

Cette épreuve se transforme, dans quelques versets, en une sorte de justification qu'Allah se donne à lui-même du châtiment dont il frappe les méchants. « Quand nous décidons d'anéantir un peuple, nous donnons un ordre à ceux qui y sont fortunés ; alors ils commettent des crimes ; alors est justifiée sur eux la Parole et nous les anéantissons [mccxiii]. » La Bible a d'ailleurs fourni le modèle de ce verset : Dieu fait commettre des crimes à ceux qu'Il veut perdre. Ainsi il est juste qu'ils soient anéantis [mccxiv].

Les pires des hommes qu'Allah permet à Satan de conduire au mal ce sont, d'après le Coran médinois, ces faux croyants, ces Hésitants, ces Politiques, dont Mohammed, tout habile qu'il fut, ne réussit pas à faire des auxiliaires et qu'on nomme les *munâfiqûn* ; le mot vient d'un *manafaq* éthiopien qui signifie « douteux » [mccxv]. « Il en est parmi les hommes qui disent : nous croyons en Allah ! mais dès qu'il survient une épreuve pour Allah, ils considèrent l'épreuve *fitna* d'Allah comme le châtiment d'Allah. S'il survient de ton maître un succès, ils disent : nous étions avec vous... Allah connaît ceux qui croient. Et il connaît les « Hypocrites ». Un verset médinois insiste : « Ils cherchent à duper Allah : ils ne dupent qu'eux-mêmes, et ils ne s'en aperçoivent point [mccxvi]. » Des versets de la fin du Coran les mettent en posture d'hypocrisie. « Si tu les interroges, ils disent : nous ne faisions que bavarder et plaisanter. Est-ce sur Allah, sur ses Signes et sur son Envoyé que vous plaisantiez ? » — « Ils ordonnent le mal et empêchent le bien. » Mais ces plaisanteries peuvent être dangereuses ; et le Coran dit aux Croyants : « Ne vous asseyez point avec eux qu'ils ne se soient mis sur un autre discours, car vous deviendriez comme eux [mccxvii]. » Avec eux, la malédiction du Coran retrouve les Juifs qui ont altéré l'Écriture et qui cachent à Mohammed les textes où ils P328 prétendent trouver la Vérité. « Ils cachent la Vérité », alors qu'ils savent. Ceux qui cachent ce qui leur a été révélé des Signes et de la Direction.., ceux-là Allah les maudira [mccxviii]. »

Des versets de la fin du Coran proclament l'inutilité de la prière possible du Prophète en leur faveur : « Implore le pardon pour eux ou bien ne l'implore pas ! L'implorerais-tu soixante-dix fois qu'Allah ne l'accorderait point, car ils ont renié, Allah et son prophète. Allah ne dirige point les gens criminels. » — « Ne prie plus sur l'un d'entre eux mort, jamais, et ne fais point station droite sur sa tombe. Ils ont renié, etc. » Suivant la tradition, Mohammed, généreux jusqu'à la dernière heure envers Ibn Ubayy, avait envoyé sa propre tunique pour lui servir de linceul et il était descendu dans la tombe : 'Omar et tous les Croyants sévères en avaient été choqués [mccxix].

Allah a été donc défavorable à certains groupes. Il en a assuré d'autres de l'octroi de sa grâce. Le Coran insiste sur les faveurs dont jouirent les B. Israël, car cela montre l'ingratitude des Juifs et légitime la guerre que le Prophète mène contre eux. « Nous leur avons donné l'Écriture, la Sagesse et la Prophétie ; nous les avons favorisés au-dessus des hommes. — Nos Envoyés leur ont apporté les évidences. Nous les avons vengés de ceux qui faisaient le mal. — Car Dieu fait descendre sa faveur sur ceux qu'Il veut d'entre ses serviteurs [mccxx]. »

Allah a favorisé tout spécialement ses Envoyés : « Redis par la faveur de ton maître *ni'ma* tu n'es ni un devin, ni un possédé. » Et ceux-ci sont une grâce pour les hommes : « nous ne t'avons envoyé que comme une *rahma* pour les hommes ». — Ainsi les prophètes ont joui d'une immunité spéciale. Allah a envoyé des anges qui ont purifié Mohammed de toute tache originelle. Satan n'ose pas s'approcher des prophètes, non plus que des croyants favorisés de la grâce divine [mccxxi].

Allah accordera une faveur particulière aux Croyants qui sont venus les premiers à l'Islam. Au Jour du Jugement dernier, une voix appellera : « les devanciers, les devanciers *as-sâbiqûn*, ceux-là seront les approchés *al-muqarrabûn* ». « Les devanciers, ce sont les premiers parmi les émigrés et [P329] parmi les *ançâr* et parmi ceux qui ont fait effort pour le bien *ihsân* [mccxxii]. »

Seront aussi pourvus de la faveur divine, ceux « qui font la Guerre Sainte sur le chemin de Dieu, de leurs biens ou de leurs personnes ». Payer l'Aumône légale est une œuvre de piété que Dieu récompensera au Jour du Jugement, ou bien même dès ce monde comme il a fait

pour les combattants de Badr. — Ces Croyants s'opposent par leur attitude aux *munâfiqûn* qui restent chez eux, sans rien donner [mccxxiii].

La Volonté suprême d'Allah agit donc, sans cesse, sur la destinée des hommes, pour les favoriser ou les égarer. Mais cela n'empêche point que, selon la pensée de Mohammed, Allah a réglé les affaires humaines suivant la prédestination. Il importe de préciser la nature de celle-ci, et l'examen des mots mêmes qui la désignent montre que l'on est, ici encore, dans l'ambiguïté. Ils dérivent d'une racine *qdr*, dont le sens premier est « quantité », « mesure » ; le verbe signifie « donner bonne mesure, distribuer équitablement, avoir le pouvoir de » ; deux adjectifs, *qâdir* et *qadîr*, sont parmi les beaux noms et expriment sa toute-puissance. Le substantif abstrait, fréquent dans le Coran, est à interpréter par la prédestination ou par l'actuelle volonté d'Allah. Les interprètes traditionnels du Coran ont grand-peine à admettre que dans plusieurs versets, ces mots soient étrangers à la prédestination : « Les Incroyants ne mesurent point Allah à sa juste mesure », c'est-à-dire à sa véritable puissance. — « Nous avons donné à la lune sa règle selon ses mansions. » Enfin dans un verset qui paraît ancien, les commentaires trouvent la prédestination, alors que je traduirais : « Il a créé et équilibré, Lui qui a donné mesure et direction [mccxxiv]. »

Les exégètes musulmans ont hésité eux-mêmes sur le sens d'un ancien verset dont le sens peut être : « Toute chose, nous l'avons créée selon la prédestination ; notre ordre est unique, comme un clin d'œil. » Mais c'est plutôt : « selon une proportion », ou bien « selon un terme » [mccxxv]. Ici *qadar* se combine avec *amr*, et l'on hésite aussi sur le sens d'autres versets : « Quand Il a décidé une réalisation (?) *qadâ amran*, il lui dit seulement : sois ! et elle est. » — Une formule semblable est employée par un autre verset à propos de la conception de Jésus : on peut comprendre que c'est P330 « un fait prédestiné » ou bien « un ordre accompli ». — Ailleurs, les anges sont les exécuteurs de l'*amr* : « Nous ne montons et nous ne descendons que pour la réalisation de l'ordre de notre maître [mccxxvi]. »

Le verset qui vient d'être cité introduit un verbe *qadâ* qui tient une grande place dans la terminologie coranique de la prédestination : il signifie décider, accomplir, juger ; d'où le *qâdî*. Une « décision réalisée » est, par exemple, dans le Coran, le mariage du Prophète avec Zaïnab. Le commentateur explique : « Quand Allah a eu décidé une

chose, il l'a déterminée et après l'avoir déterminée, Il l'a inscrite sur le Livre. Puis Il s'en est éloigné, et Il l'appelle l'Éloigné et la Mère du Livre. » Et c'est conformément à ce Livre qu'Il crée tous les êtres et qu'Il gouverne leur vie [mccxxvii]. Ainsi est bien posé le principe de la prédestination. Suivant cette formule, Allah ne prend plus intérêt à ce qu'il a inscrit sur la Table du Destin : cela lui est devenu étranger *ghaïb*. Ainsi on n'ose plus trouver en ce mot une notion spirituelle, l'Inconnaissable.

Allah a déterminé tout d'abord l'incroyance d'un certain nombre d'hommes, par exemple celle des Quraïchites à la première prédication de Mohammed. Le Coran l'exprime par de vivantes images. Allah met un voile entre lui et eux ; « nous mettons sur leurs cours des enveloppes.., et dans leurs cours une dureté ». — « Nous mettons à leurs cous des chaînes qui leur vont jusqu'au menton. » Allah égare et les hommes « ont des yeux dont ils ne voient point, et des oreilles dont ils n'entendent point ». — Ainsi sur eux, tous les efforts de Mohammed seront vains « Tu ne feras entendre ni les morts, ni les sourds. » — « Ceux qui disent nos Signes menteurs sont sourds, dans les ténèbres [mccxxviii]. »

Ces versets et d'autres semblent enseigner qu'Allah fixe la destinée de chaque être humain à sa naissance : « Nous avons créé pour la géhenne un grand nombre de djinns et d'hommes. Ils ont des yeux dont ils ne voient point ; ils ont des oreilles dont ils n'entendent point. Ils sont comme des bestiaux, même plus égarés encore. » Dans ces versets de la fin de la révélation mekkoise, la condamnation de l'être créé est brutale et inexpliquée : on est au moment où Mohammed est avec ses adeptes en quarantaine à Mekke et où il [P331] prépare son départ [mccxxix]. Le verset qui vient d'être noté a été considéré par la doctrine comme suffisant à prouver la prédestination des hommes à l'enfer ou au paradis et à détruire les arguments des Mu'tazilites [mccxxx].

Les mêmes images sont répétées par des versets médinois, et encore celle-ci : « Vos cœurs, après cela, ont été durcis. Ils sont comme la pierre ou bien plus durs encore [mccxxxi]. »

Les images qui donnent de si vives couleurs aux versets qui montrent les hommes rebelles à la révélation peuvent être venues à la pensée de Mohammed mais elles étaient déjà bibliques : « En entendant

vous entendrez, mais vous ne comprendrez point ; en voyant, vous verrez, mais vous ne discernerez point. » — Au milieu du jour ils rencontrent les ténèbres ; ils marchent à tâtons en plein jour comme dans la nuit. » — « Le cœur de ce peuple est écrasé sous un poids [mccxxxii]. »

Le Coran insiste sur la prédestination du terme de la vie des hommes : Dans un verset mekkois : « Allah n'entretient la vie d'un être vivant et ne la raccourcit que selon ce qui est inscrit dans un Livre. » — « Nous avons réparti (ou prédestiné) entre vous la mort. » — Moïse a tué un homme d'un coup de poing ; sa mort était prédestinée. Dans des versets médinois : « Il n'échoit à aucun être de mourir, sauf par la décision d'Allah, suivant un Écrit, en un terme fixé », où l'on pourrait d'ailleurs discuter tous les mots. « Où que vous soyez, la mort vous atteindra. » La tradition ajoute que quand Allah a fixé la mort d'un homme en un certain pays, il lui inspire le désir de s'y rendre [mccxxxiii].

Par sa nature même, par une sorte d'incertitude à voir nettement où étaient la vérité et la justice, Mohammed a souvent apporté à ses décisions et à ses ordres une restriction qui permettait de revenir en arrière. Oserai-je en retrouver une manifestation dans les réserves que le Coran formule aux ordres d'Allah qui semblent être les plus absolus ? Un verset de seconde période mekkoise dit : « sauf par une grâce de Nous et par la jouissance de la vie jusqu'à un certain terme. » — D'autres, après une condamnation, ajoutent : « mais peut-être qu'ils seront dans la bonne voie ». On retrouve la même réserve dans un verset de la fin de la période mekkoise, où une partie de B. Israël demande [P332] à ceux qui les exhortent pourquoi il est bon d'avertir un peuple quand Allah a décidé sa perte : « C'est par une excuse, disent-ils, envers notre maître, et puis peut-être qu'ils deviendront Craignants », c'est-à-dire Croyants. En avertissant du châtiment, le prophète le rend légitime, au regard du sens humain [mccxxxiv].

Une autre expression *in châ'Allah* est expliquée par un verset : « Ne dis point d'une chose : je ferai ceci demain, sans ajouter : si Dieu veut !... et dis : peut-être que mon maître me dirigera pour que je réussisse à cela en droiture [mccxxxv]. » — L'expression est passée dans le langage courant. Le chrétien lui aussi dit : Si le Seigneur veut ! s'il plaît à Dieu [mccxxxvi].

Mais on retrouve aussitôt une formule absolue : « Il ne se produit point d'incident sur la terre ni en vous-mêmes, qui ne soit dans un Livre, avant que nous le réalisions [mccxxxvii]. » Il semble pourtant que l'homme ait, comme le disait un verset cité plus haut, le pouvoir de se repentir de ses fautes et ainsi d'éviter la condamnation qui le menace. J'y reviendrai en parlant du Jugement dernier. Le Coran exprime ce repentir en disant que le pécheur revient à Dieu *tâba ilâ* et que celui-ci revient à l'homme *tâba'alâ*. « Quant à celui qui revient, qui a la foi et qui agit pieusement... » — « Allah veut revenir à vous... Allah veut alléger votre fardeau. » — « Allah est revenu au prophète, aux Émigrés (*muhâdjirûn*) et aux Ançâr qui le suivirent à l'heure de l'angoisse, après que les cours d'une partie d'entre eux étaient près de dévier. Ensuite il est revenu à eux [mccxxxviii]... »

« Vous qui avez été prodigues de vos âmes passionnelles, ne désespérez point de la grâce d'Allah, car Allah pardonne les fautes, toutes... Venez repentants vers votre maître et abandonnez-vous à lui avant que survienne le châtiment suprême ; ensuite vous ne seriez plus sauvés. » — Pour que le pécheur puisse se repentir en temps utile, il faut donc qu'Allah lui confère deux grâces, la force de renoncer aux croyances et aux coutumes de ses pères et une prolongation de vie qui lui permette de trouver le temps de « revenir à Allah » [mccxxxix]. Un des beaux noms d'Allah exprime sa volonté de « revenir » à l'homme qui lui revient : il est *at-tawwâb*. Bien qu'Il ait prononcé la malédiction contre les Juifs qui ont [P333] altéré l'Écriture, un verset de la fin de la révélation dit : « Que ne reviennent-ils à Allah et ne l'implorent-ils point ? Allah est pardonneur, clément [mccxl] ! »

Quelle que soit la forme sous laquelle se manifeste la toute-puissante volonté d'Allah, l'âme humaine est dans Sa main : « Qui Allah veut croira ; qui Allah veut niera. » — « Qui Allah égare, il n'y a point pour lui de guide. » — « Il n'appartient à aucune âme de croire sauf avec la volonté d'Allah ; il met la souillure sur ceux qui n'ont point de raison [mccxli]. »

Ainsi se pose devant l'homme l'inconnu de sa destinée et l'incertitude de la conduite qu'il doit tenir. La tradition montre l'inquiétude des Croyants, réclamant du Prophète son conseil, et je suis porté à la croire authentique. Un homme interroge le Prophète qui vient de poser le principe de la prédestination : « Envoyé de Dieu,

n'allons-nous pas nous en remettre à notre destinée écrite et laisser là l'action ? Ceux d'entre nous qui sont les gens du bonheur se conformeront aux actes des gens du bonheur ; ceux qui sont les gens du malheur suivront les actes des gens du malheur. — Les gens du bonheur, dit le Prophète, Dieu facilitera pour eux les actes des gens du bonheur, et ainsi pour les gens du malheur. » Et il récita les versets cités plus haut [mccxlii]. Dieu envoie aux hommes la faculté de diriger leurs pensées et leurs actes.

La même conclusion, vraisemblable et sage, termine un autre *hadîth*, un peu étrange, qui montre Mohammed tenant « le livre du Maître des hommes », dans une main celui de l'enfer, dans l'autre « celui des gens du paradis avec leurs noms, ceux de leurs pères et de leurs tribus qui y sont réunis, jusqu'au dernier, et l'on ne saurait ni augmenter la liste, ni la diminuer ». Les auditeurs, fort troublés, demandent ce qu'ils doivent faire. « Agissez bien », répond le Prophète... « Allah peut, avant notre mort, envoyer la faveur d'une action pieuse [mccxliii]. »

Le dernier mot sur la destinée des hommes est laissé à une manifestation de la toute-puissante volonté d'Allah, qui paraît être bien exprimée par un verset médinois : « Notre Maître, ne nous punis point si nous oublions ou si nous manquons à quelque chose. Notre Maître, ne nous impose [P334] pas un fardeau pareil à celui dont tu as chargé ceux d'avant nous. Notre Maître, ne nous impose pas ce dont nous n'avons point le pouvoir ; efface de nous ; pardonne-nous et sois-nous clément. Tu es notre patron. Viens-nous en aide contre les gens incroyants [mccxliv]. » On peut seulement conclure de là à la toute-puissante action d'Allah sur la vie et sur la destinée des hommes.

Trente ans après la mort du Prophète, les musulmans ont déjà acquis ou bien ont conservé de leurs ancêtres païens la notion de l'inexorable destinée : *maktûb*, si l'on juge par ce vers de Laïla al-Akhyaliya : « Ne dites point d'une chose : je vais la faire ! Dieu a dès longtemps inscrit ce qui importe à tout être humain [mccxlv]. » Et la croyance populaire est bien exprimée par cet hémistiche banal : « Mais quand est descendue la décision (*qadâ*), aveugles sont les yeux [mccxlvi]. »

Au IXe siècle, la doctrine orthodoxe impose aux musulmans quatre croyances : Allah, son Envoyé, la Résurrection, la Prédestination. Il n'est un vrai Croyant, que « s'il est convaincu que ce qui l'atteint ne pouvait le manquer et que ce qui le manque ne pouvait l'atteindre ». Et l'on interprète le verset sur la géhenne par cette formule : la place de chaque être humain est marquée au paradis ou en enfer [mccxlvii].

Oserai-je faire suivre des versets graves par une de ces jolies images, d'autant plus séduisantes qu'elles n'expliquent rien ? La tradition fait parler Moïse : « Mon maître, en créant ceux que tu as créés, tu en as placé une partie au paradis et une autre en enfer : que ne les as-tu fait entrer tous au paradis ? — Moïse, dit-Il, ramasse ta récolte. Il la ramassa et dit : J'ai ramassé. — Ramasse, dit-Il. — Il ramassa sans rien laisser et dit : J'ai ramassé. — Ramasse, dit-Il. — Mais j'ai ramassé, sauf ce en quoi il n'y a rien de bon. — Ainsi, dit-Il, je les fais entrer tous au paradis, sauf ce en quoi il n'y a rien de bon [mccxlviii]. » Et Moïse n'ose pas demander à Dieu pourquoi il y en a où il n'y a rien de bon. Les anges avaient conseillé à Allah de ne pas créer les hommes [mccxlix].

[Il est difficile de ramasser dans une conclusion cohérente les impressions laissées par cette longue et complexe analyse. Ce qu'elle nous a laissé entrevoir n'est pas une doctrine, mais un drame de pensée d'un homme croyant et agissant. Assurément, l'humilité devant la Toute-Puissance [P335] peut aboutir à un fatalisme passif : il en a été tout autrement chez Mohammed lui-même.] Pour lui la Prédestination n'a pas été une nécessité inexorable pesant sur la vie de chaque homme, mais une indication pour sa destinée, une tendance de la nature qu'Allah lui a réservée. Ainsi peut-elle s'accorder avec la décision d'Allah qui a livré les hommes aux manœuvres de Satan jusqu'au Jour du jugement. Elle se concilie en outre avec la continuité de la toute-puissante volonté d'Allah, qui se manifeste dans les inspirations qu'Il envoie à son Prophète à mesure des questions qui l'assaillent. La grâce d'Allah peut sans contredire son omniscience et son omnipotence laisser une marge de liberté à l'homme dans le choix de son destin. Dans une morale vivante, le fidèle, en agissant bien, montre qu'il est guidé par Allah vers le bien [et la conscience qu'il en a peut accroître son courage]. Il n'est pas obligé de croire qu'Allah commande les détails de son comportement. [Au total, il ne semble pas que l'Islam ait nécessairement conduit à une attitude plus fataliste que cer-

taines doctrines issues du christianisme, et auxquelles il s'apparente, même s'il n'y a pas influence.]

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre III

Histoire universelle : les prophètes

Dès que Mohammed eut acquis des connaissances étendues sur les prophètes d'Israël, leur histoire tint une grande place dans sa méditation, et par conséquent dans la révélation. Il a vu en eux des prédécesseurs et des modèles dont l'existence avait d'avance conditionné la sienne. Les renseignements fort abondants et précis que le Coran donne sur eux ne sont donc pas seulement intéressants en eux-mêmes et pour l'étude des influences judéo-chrétiennes sur la pensée de Mohammed ils sont aussi une source importante de sa propre histoire par toutes les allusions qui y sont faites.

On imagine aisément Mohammed assis au milieu d'un groupe de Quraïchites, dans l'espace demi-circulaire qui s'incurvait déjà au nord à l'ombre de la Ka'ba. Il n'y conte point comme les anciens poètes et rhapsodes des aventures de razzia ou d'amour, mais la vie des anciens prophètes. C'est sa mission même qu'il raconte ainsi à ces hommes curieux de belles histoires ; car ses pensées sont celles de ses prédécesseurs, sa mission est la leur. Il enseigne donc en amusant. Il trouve aussi dans leur exemple un réconfort pour lui-même.

La révélation n'a point informé Mohammed de l'existence de tous ses prédécesseurs ; les traditions ne sont point d'accord sur le nombre de ceux-ci : peut-être cent vingt-quatre mille Envoyés, dont trois cent treize furent porteurs d'une Écriture ; ou bien huit mille seulement, dont quatre mille furent Juifs [mccl].

P338 *La continuité prophétique*. — Mohammed a pensé, on va le voir, qu'Allah a pardonné à Adam et Ève et qu'il leur a révélé la Di-

rection, afin qu'eux et ses descendants ne soient point livrés sans défense aux suggestions de Satan. Instruit des missions successives des anciens prophètes, Mohammed n'a pas cru qu'il avait suffi aux fils d'Adam de se transmettre les uns aux autres les enseignements qu'Allah avait révélés à leur père : les prophètes sont venus pour les redire à des hommes qui méconnaissaient la Loi divine. Contre les suggestions de Satan, ils avertissent les hommes et redisent la vie du Bien [mccli].

Un verset médinois tardif annonce que Mohammed apporte le dernier avertissement sous une forme définitive : il est le sceau des prophètes [mcclii]. On a cherché d'où Mohammed a pris cette formule. Elle est manichéenne, et il n'est point exclu de trouver dans le Coran et dans la tradition des traces de manichéisme. On peut penser à un verset de l'Évangile et à Cyrille d'Alexandrie qui parle du sceau des Pères. On peut aussi conclure avec Horowitz que Mohammed a pensé qu'il scellait d'un sceau d'argile le pacte qu'Allah avait conclu avec son peuple [mccliii].

La continuité de la chaîne des prophètes avait été reconnue par le judaïsme : les anciens prophètes d'Israël avaient conscience d'apporter ainsi une même révélation. Le christianisme primitif, par les épîtres de Paul, montre le lien qui unit Jésus à Adam : les épîtres pseudo-clémentines qui ont eu une influence certaine sur l'eschatologie coranique et sur les légendes musulmanes, confèrent à Jésus la place que le Coran donne à Mohammed dans la suite des prophètes. L'unité et la continuité des missions prophétiques est commune à la doctrine catholique et à la musulmane, à Ghazâlî comme à Pascal et à Bossuet [mccliv].

Des auteurs ont cru trouver une allusion aux histoires coraniques des prophètes dans deux versets du Coran, où un mot incompris *mathânî* pourrait être un emprunt araméen. Quoi qu'il en soit, il y a sept histoires de prophètes et l'on sait de quelle autorité et de quelle diffusion le nombre sept a joué dans la pensée des gens du Proche-Orient [mcclv]. Dans son ascension, Mohammed a rencontré un prophète à chacun des sept cieux.

P339 Les paroles d'un traditionniste du VIIIe siècle, Ibn Sa'd, montrent jusqu'à quelle extrémité la croyance musulmane poussait la no-

tion de l'unité des prophètes. Il fait dire à Mohammed : « Je suis le premier des hommes dans la Création et le dernier dans la Mission. Je suis le serviteur d'Allah et le sceau des prophètes. Alors Adam était dans son argile. Vous en avez été avertis par la prière de mon père Abraham, par l'annonce que Jésus fit de moi, par le songe que vit ma mère, comme les mères de tous les prophètes », car elle vit une lumière éclairer les palais de la Syrie et de la Mésopotamie. Antérieur donc à Adam, dit-il, « j'ai été envoyé parmi les meilleurs des Israélites, de génération en génération, jusqu'au jour où j'ai été envoyé dans la génération dont je suis [mcclvi]. »

Chaque Envoyé a confirmé la continuité de la révélation en déclarant qu'il ne fait que donner plus de force à la mission de ses prédécesseurs. « Je viens, dit Jésus, confirmer la sincérité de ce qui a été révélé de la Tora avant moi. » — « Allah a fait descendre sur toi par fragments l'Écriture avec la Vérité, pour confirmer véridique ce qui est devant toi ; il avait fait descendre auparavant la Tora et l'Évangile comme direction et il a fait descendre la discrimination *furqân* (le Coran ?). »

« Ceux qui sont négateurs d'Allah et de ses Envoyés et qui prétendent distinguer entre Allah et ses Envoyés, et qui disent : nous croyons en une partie, mais nous en nions une autre... » Ce verset est considéré comme une allusion aux Juifs qui ne suivent que la loi de Moïse et aux chrétiens qui ne croient qu'à la prédication de Jésus, selon leur interprétation [mcclvii].

Il n'y a qu'une révélation. Un verset médinois dit : « Nous t'avons envoyé la révélation, comme nous l'avions envoyée à Noé, et aux prophètes après lui (c'est-à-dire à Houd et à Çâlih), et nous l'avons envoyée à Abraham, à Ismaël, à Isaac et à Jacob, aux *asbât* (les douze tribus), à Jésus, à Job, à Jonas, à Aaron, à Salomon, et nous avons donné à David les écrits (Psaumes). » — Un autre verset après les mots « Dis, nous croyons », reprend cette énumération et ajoute « en ce qui a été donné à Moïse et à Jésus, en ce qui a été donné aux prophètes par leur maître, et nous ne faisons de [P340] distinction pour aucun d'entre eux, et nous lui sommes soumis. » — Un autre verset dit cependant : « Ces Envoyés, nous avons favorisé certains d'entre eux au-dessus des autres ; à l'un d'eux Allah a parlé ; il en a élevé un autre de plusieurs degrés. Nous avons donné à Jésus, fils de Marie, les preuves

(miracles) et nous l'avons fortifié de l'Esprit de la Sainteté. » — Le Coran, d'ailleurs, adresse à ses Envoyés la même formule de salutation : « Sur eux le Salut » ; par exemple sur Noé [mcclviii].

Puis est venu le temps des classements, des catégories, des *tabaqât* des poètes, des juristes, des grammairiens ; on a classé les prophètes selon leur ordre de grandeur : des hadîth ont placé en tête de la liste soit Abraham, soit Moïse, soit même Jean le Baptiste ; mais bientôt l'unanimité s'est réalisée parmi les sunnites sur le nom de Mohammed, le meilleur des prophètes du meilleur des peuples, « le Prince des Envoyés ». Son nom est accompagné, dans la pratique musulmane, d'une formule spéciale : *çallâ Ilahu'alayhi wa sallam* « Allah prie sur lui et le salue ! [mcclix]. »

Des versets tardifs ont uni Allah et son Envoyé *wa rasûluhu* [mcclx]. D'autres appellent Mohammed *ar-rasûl* et *annabî al-'ummî*, et « sceau des prophètes ». La doctrine a cherché, en vain semble-t-il, à établir une différence entre *rasûl* et *nabî*. *Rasûl* est le terme employé tout d'abord par le Coran ; il y reste jusqu'à la fin. *Nabî* est dans des versets de dates diverses avec un pluriel *nabiyyûna* appliqué aux anciens prophètes [mcclxi] et aussi '*anbiyâ*. Le Coran désignerait par *rasûl* les Envoyés qui ont reçu d'Allah une Écriture ou qu'un ange a visités ; les autres ne seraient que *nabî*. Horowitz a montré que cette distinction est artificielle ; il pense que *rasûl* est un emprunt hébreu ou araméen, une adaptation de *apostolos* de l'Ancien Testament [mcclxii]. Les « avertisseurs », dont parlent les sourates anciennes, Houd, Çâlih et Chu'aïb, sont appelés *mursalûn*.

Le prophète est aussi un témoin *châlhid* ou *chahîd*, un vieux mot arabe que l'on trouve pour désigner celui qui témoigne dans un débat sur le prix du sang ; *chahâda* est devenu le témoignage de la foi musulmane, et *chahîd* est celui qui donne sa vie pour la défense de la foi ; aussi *chahadâ* sont les anges qui inscrivent les actions des hommes P341 et en témoigneront au Jour du Jugement ; c'est en ce sens que le prophète est *chahîd* : il vient témoigner qu'il a rempli sa mission et implorer la miséricorde divine pour la communauté qu'il a réunie autour de lui. « Et qu'en sera-t-il, lorsque nous ferons venir de toute communauté un témoin et que nous te ferons venir pour être le témoin de ces gens-là [mcclxiii] ? »

La diversité des listes que le Coran donne des prophètes prouve que Mohammed n'avait guère souci de l'ordre suivant lequel ils étaient apparus dans le temps : c'est l'unité de leurs missions qui importe. On ne gagne donc rien, semble-t-il, à rapprocher des listes dressées par la tradition musulmane, celle des Ebionites (Adam, Énoch, Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse) et celle des écrits pseudo-clémentins [mcclxiv].

Il est probable que les Juifs avaient reproché à Mohammed des omissions dans la liste des prophètes. « Nous avons dépêché des Envoyés avant toi ; il en est dont nous t'avons dit l'histoire et d'autres dont nous ne t'avons point parlé [mcclxv]. » Il est, en effet, remarquable que le Coran ignore les vrais et grands prophètes d'Israël : Osée, Ézéchiel, Isaïe, Jérémie, ceux qui ont une si grande place dans la Bible. Et il importe d'autant plus de le remarquer qu'ils furent des avertisseurs et que Mohammed, à tous les moments de sa carrière prophétique, a affirmé qu'il n'était qu'un avertisseur. Il est probable, d'ailleurs, que les Juifs d'Arabie ne s'intéressaient dans la Bible qu'aux belles histoires, et aux prescriptions culturelles et juridiques ; mais qu'ils étaient fort étrangers aux colères spirituelles et morales des grands prophètes.

Des versets anciens avaient déjà groupé des prophètes en familles. La grande nouveauté du Coran médinois est l'élévation d'Abraham et d'Ismaël au rang de patriarches des Arabes du Hedjaz et de fondateurs de la vraie religion. La famille d'Abraham comprend Ismaël, Isaac, Jacob et Joseph. Puis vint celle de Moïse, que des versets citent ainsi que Noé ; la famille de Moïse, avec son frère 'Imrân, comprend Aaron, Jean et Jésus. Mohammed a une notion vague que Jésus appartient à une vieille famille royale et prophétique : « Allah a élu Adam, Noé, la famille d'Abraham et la famille de 'Imrân au-dessus des hommes, postérité les P342 uns des autres. » « Alors, la femme de 'Imrân dit : mon Maître, je te voue ce que j'ai dans mon ventre », et ce fut Marie, mère de Jésus. — La place de celui-ci est particulièrement haute [mcclxvi].

Un théologien musulman du XIVe siècle, Ibn Taïmiya, cite les prophètes dont les tombeaux sont inconnus. « On ne sait rien, dit-il, des tombes de Jonas, d'Elyas, de Chu'aïb, de Zakarie (que l'on place à la mosquée de Damas), d'Isaac, de Jacob, de Joseph, d'Alysa, de Moïse.

On discute même sur celui d'Abraham que l'opinion populaire place à Hébron. On n'est assuré que de celui de Mohammed à Médine et de 'Alî à Kûfa. » — La foule imagine que le tombeau de Mu'awiya est celui de Hûd [mcclxvii]. La tradition sur la tombe d'Abraham est cependant solide, puisque la ville d'Hébron s'appelle Khalîl, nom qui le désigne. Suivant Tabarî, les anciens Envoyés aux peuples pervers, sauvés par Allah, sont venus à la Maison Sainte de Mekke, pour l'adorer et mourir : c'est ainsi que les tombes de Noé, de Hûd, de Çâlih et de Chu'aïb sont entre Zemzem, l'angle de la Pierre Noire et le *maqâm* Ibrâhîm [mcclxviii].

La qualité essentielle d'un prophète est sa fidélité à accomplir sa mission ; il est le « très sincère » : Le Coran donne ce nom à Abraham, Idrîs, Joseph et Marie. Le mot est bien arabe et la tradition le confère à Abou Bekr pour avoir eu foi en l'ascension de Mohammed ; cependant la critique moderne estime que, dans le Coran, il apparaît sous une influence judéo-araméenne [mcclxix].

Les prophètes sont les hommes pieux par excellence *aç-çâlihûn*. Ils ont tous reçu d'Allah une lumière particulière *nûr*, qui a donné à leur âme une valeur supérieure : on retrouvera la notion du *nûr*, qui se confond avec le Verbe, *kalîmalogos*, l'Esprit Saint, l'Écriture même.

Tous, ils ont apporté la vérité *al-haqq*. Chaque peuple a reçu son Envoyé, et nul n'a été détruit avant d'avoir eu la présence d'un avertisseur. « Nous t'avons envoyé avec la vérité annonciateur et avertisseur, et il n'est point de peuple qui ait manqué d'un avertisseur [mcclxx]. » « Chaque époque a eu son Écriture. »

Les prophètes sont des hommes comme les autres qui ne tiennent leur autorité que d'Allah. « Nous avons envoyé P343 des Envoyés avant toi et nous leur avons accordé épouses et postérité. Il n'a point été donné à un Envoyé d'apporter des Signes, sauf avec la Permission d'Allah [mcclxxi]. »

Mohammed est particulièrement proche d'Abraham et de Jésus ; d'Abraham, car c'est celui-ci qui a fondé la religion arabe en construisant de ses mains la Ka'ba ; de Jésus, car il en est le plus proche dans le temps ; entre eux, Allah n'a envoyé que Djirdjis (Georges) et Khâlid b. Sinân [mcclxxii], et comme Jésus, Mohammed a échappé à ceux qui voulaient le tuer ; et aussi comme Moïse, comme Jean, il a été insulté

par eux ; comme Joseph, clément envers ses frères, il a pardonné aux Quraïchites lors de la conquête de Mekke.

ADAM

Adam est le premier maillon de la chaîne prophétique, dont Mohammed est le dernier. La notion de l'Adam-Christ apparaît dans le Coran médinois : « Car le semblable de Jésus aux yeux d'Allah est Adam ; il l'a créé de terre. » Elle est seulement déplacée en faveur de Mohammed dans la tradition musulmane. Au jour du jugement, Adam sera dit : Père de Mohammed, en même temps que Père de l'Humanité [mcclxxiii].

Adam prophète est d'ailleurs une figure judéo-chrétienne : Paul a la notion des deux Adam, le terrestre qui est origine de toute désobéissance, et le spirituel, origine de toute justice.

La doctrine musulmane a pourtant hésité à fixer la place d'Adam parmi les Envoyés d'Allah. On a discuté s'il est *rasûl* Envoyé ou bien *nabî* prophète, ou l'un et l'autre [mcclxxiv]. Les arguments pour et contre ont été bien résumés par un exégète moderne du Coran ; après avoir montré que la faute d'Adam ne pouvait pas empêcher Allah de faire de lui son Envoyé puisqu'il la lui avait d'avance pardonnée, il montre qu'Adam ne peut pourtant pas prétendre au titre de *rasûl* [mcclxxv]. On peut lui refuser aussi celui de *nabî* [mcclxxvi]. Sa situation est donc particulière. Cependant il est prophète dans les homélies pseudo-clémentines [mcclxxvii].

NOE

P344 Allah a envoyé sa loi à Adam, mais ses descendants n'y ont pas obéi. Alors Noé est venu, et lui aussi a échoué dans sa mission. Allah n'a pas accepté plus longtemps l'incrédulité des hommes : les peuples de Noé ont été les premiers de la longue série des victimes de la colère céleste.

Sur les ruines qui s'offraient un peu partout à leurs yeux, les anciens Arabes voyaient se projeter l'ombre de la destinée *dahr*, de l'inconnaissable et l'irrésistible. Mohammed y reconnaissait la main d'Allah. Le terrible : « *Ubi Sunt ?* — Mais où sont les Césars et les Chosroès » avait été répété, sous des formes souvent heureuses, par la poésie arabe. Ce fut aussi le sujet des avertissements du Prophète. Il donna en exemples à ses auditeurs des faits connus de tous : le déluge de Noé, la ruine des peuples de 'Âd et de Thamoud, la noyade de Pharaon, et la disparition des villes perverses Sodome et Gomorrhe [mcclxxviii].

Un verset de la seconde période mekkoise introduit Noé, qui restera dans d'autres versets le plus ancien vrai Croyant qui ait résisté à Satan et qui ait vu périr son peuple [mcclxxix]. Les deux récits parallèles de la Bible, le jéhoviste et le sacerdotal, semblent s'être combinés dans le Coran, qui n'a pu manquer aussi de se souvenir de la rupture de la digue de Ma'rib. D'ailleurs un récit du déluge universel se retrouve dans le folklore de tous les peuples [mcclxxx].

Des versets montrent Noé conjurant son peuple de craindre Allah : « Nous avons envoyé Noé à son peuple : avertis ton peuple avant que ne leur vienne un châtiment terrible. » — « Nous ouvrîmes les portes du ciel à une eau largement répandue ; de la terre nous fîmes jaillir des sources, et leurs eaux se rejoignirent, selon ce qui avait été décrété. » C'est la version sacerdotale de la double origine du déluge, confirmée par la légende juive ; elle est abrégée ici : « Puis vint notre ordre *amrunâ*, et la bouche *tannûr* bouillonna [mcclxxxi]. » Noé embarque ses gens : « Nous les portâmes sur un assemblage de planches et de fiches de bois, qui voguait sous nos yeux. » — « Nous dîmes : chargez-y de chaque couple deux ; et ta famille (sauf ceux sur qui la parole a P345 devancé) et qui croit ; mais ce qui crut avec lui fut peu nombreux, — et il voguait avec eux sur des vagues pareilles à des montagnes. Noé appela son fils qui était à l'écart : mon fils, embarque avec nous et ne sois pas parmi les mécréants. — Je vais me réfugier, dit-il, sur une montagne qui me garantira de l'eau. — Aujourd'hui il n'y a plus de garantie contre l'ordre de Dieu que celui qui obtient miséricorde. « Les vagues les séparèrent, et il fut parmi les noyés. — Et il fut dit : Terre, absorbe ton eau ; ciel, arrête. L'eau s'enfonça. L'aventure était close. Le vaisseau s'équilibra sur le Djûdî [mcclxxxii].

Le Coran a donc suivi la tradition des gens de Babylone qui ne connaissaient guère la pluie, mais sont parfois envahis par l'inondation. L'eau du déluge sort donc par une bouche du sol *tannûr*, qu'un autre verset appelle *tûfân*, araméen *tûfana*, et qui d'ailleurs désigne l'une des plaies d'Égypte [mcclxxxiii]. — La tradition musulmane a voulu savoir où s'était ouverte la bouche du déluge : on la trouvait le plus sûrement dans la grande mosquée de Kûfa « à main droite en entrant » [mcclxxxiv]. — Le vaisseau de Noé fit les sept tournées de la Ka'ba de Mekke, d'où l'ange Gabriel avait retiré la Pierre Noire pour la mettre à l'abri dans une grotte du mont Abû Qubaïs [mcclxxxv].

Dans une autre version, Noé implore Allah de sauver son fils, mais Allah refuse, et ainsi est posé le principe de la responsabilité personnelle, au Jour du Jugement, sans intercession possible. Un verset enseigne que la femme de Noé fut, comme celle de Loth, une incrédule et que toutes deux furent frappées par Allah. Suivant des traditions tardives, la postérité de Seth fut sauvée du déluge [mcclxxxvi].

Le Coran a arrêté le vaisseau de Noé sur un mont Djûdî qui était en Arabie et que Mohammed considérait comme le plus haut sommet de la terre [mcclxxxvii]. Mais c'est la tradition mésopotamienne qui a dominé ici l'exégèse musulmane et qui l'a amenée à reconnaître la montagne du Coran dans le massif de Gordyène (Kardu) qui a des sommets de 4 000 mètres et qui s'étend à environ 40 kilomètres au nord de Djazîrat Ibn 'Omar en Haute-Mésopotamie ; c'est en la contemplant qu'Ibn Djubaïr, par exemple, en 1184 rappelle le souvenir de Noé [mcclxxxviii]. Mais à cette époque les chrétiens P346 commençaient à suivre une innovation arménienne et à arrêter l'arche au Grand Ararat.

Mohammed a été assez bien renseigné sur Noé pour connaître la tradition biblique qui le fait mourir à neuf cent cinquante ans. Ainsi Noé est devenu le patriarche des grands vieillards, des *mu'ammarûn* [mcclxxxix]. — La légende musulmane le fait mourir à Qaryat ath-Thamânîn, près du mont Djûdî, à l'est de Mossoul, ou ailleurs, par exemple à Mekke ; mais son tombeau est plus vénéré à Karak Nuh près de Baalbek [mccxc]. Au jour du Jugement dernier Noé, comme Adam, s'estimera indigne d'intercéder en faveur de son peuple, et c'est Mohammed qui témoignera qu'il a bien rempli sa mission prophétique.

Le peuple de Noé est donné en exemple aux Mekkois. Allah l'avait envoyé comme un avertisseur et un prophète, mais il ne l'a point écouté ; — les Quraïchites eux aussi, sont sourds à la prédication de Mohammed : « Le peuple de Noé a traité les Envoyés de menteurs. Leur frère Noé leur a dit : N'aurez-vous point la crainte de Dieu ? Je suis pour vous un Envoyé sincère. Craignez Dieu et obéissez-moi. Je ne vous demande pas de salaire... » Mais, tels les Quraïchites, les gens de Noé disent : « Ce n'est qu'un homme qui a en lui un djinn [mccxci]. »

ABRAHAM

Dans les plus anciennes sourates où Abraham est nommé par le Coran, il apparaît comme une grande ombre, puissante mais un peu indécise, qui ne semble pas devoir inspirer aux Quraïchites le même intérêt que les deux grands Envoyés des Juifs et des Chrétiens, Moïse et Jésus. Mais à la fin de la révélation mekkoise Abraham prend tout à coup une importance capitale : il devient le grand ancêtre de l'Islam. Les circonstances viennent de diriger la méditation de Mohammed vers la conversion des tribus de Yathrib, juives et teintées de judaïsme. Le Coran a décidé que les fidèles se tourneraient vers Jérusalem pour célébrer la Prière. Abraham est un ancêtre commun ; son éloignement dans le temps et l'incertitude même de l'histoire de sa vie permettaient P347 à l'imagination du prophète d'en faire le fondateur de la Ka'ba et des rites sacrés du Hedjaz [mccxcii].

Au début de la seconde période mekkoise, Abraham cherche, en vain, à dégoûter ses gens de leurs idoles : « Ils s'éloignèrent de lui en lui tournant le dos. Il s'en alla vers leurs dieux et dit : Ne mangez-vous pas ? Qu'avez-vous à ne point parler ? Et Il se mit à les frapper de sa droite. Ils se ruèrent sur lui. — Vous adorez donc, dit-il, ce que vous avez taillé. » Et les gens veulent le jeter dans le feu [mccxciii].

Le cas était d'autant plus grave que le père d'Abraham était tailleur d'idoles, et qu'un jour où celui-ci en avait confié à son fils pour les vendre, il les brisa contre une pierre. « Alors Abraham dit à son père Azar : Prends-tu donc des idoles pour des divinités ? Je vous vois, toi et ton peuple en un égarement certain. Et ainsi nous montrâmes à Abraham la souveraineté des cieux et de la terre, et il fut d'entre les

croyants. » « Quand la nuit devint sur lui obscure, il vit un astre et dit : Voici mon maître ! Mais quand celui-ci disparut à l'horizon, il dit : Je n'aime point ceux qui disparaissent. Quand il vit la lune monter, il dit : Voici mon maître ! Quand elle disparut, il dit : Si mon maître ne me dirige point, je serai parmi les gens égarés. Quand il vit le soleil monter, il dit : Voici mon maître ! Celui-ci est très grand. Quand il eut disparu, il dit : mes gens, je me tiens pour libéré de ce que vous associez (à Allah). Je dirige ma face, en vrai croyant *hanîf*, vers Celui qui a créé les cieux et la terre ; je ne suis point de ceux qui lui donnent des associés [mccxciv]. »

Le nom coranique du père d'Abraham, Azar, paraît être Eli-Azar, devenu en arabe al-Azar. Uzaïr, que les Juifs donnaient pour fils à Allah, selon le Coran, peut en être un diminutif de mépris.

Le Coran ne retrouve plus Abraham, après sa conversion et sa mission, que par la naissance inespérée d'un fils, dont il ne dit point le nom. « Est-elle venue jusqu'à toi l'histoire des hôtes honorés d'Abraham ? Alors, ils entrèrent chez lui et dirent : Salut ! — Salut, dit-il, gens inconnus. — Il alla vers sa famille et revint avec un veau gras. Il le leur servit et dit : Ne mangerez-vous pas ? — Puis, il conçut d'eux quelque crainte. — Ne crains pas, dirent-ils. Et ils lui annoncèrent P348 l'heureuse nouvelle d'un garçon savant. Sa femme s'approcha en poussant des cris ; elle se frappa le visage, disant : Je suis vieille, stérile. — C'est ainsi, dirent-ils, qu'a parlé ton maître ; il est le sage, le savant [mccxcv]. » Comme dans la Bible, ce récit s'enchaîne avec l'histoire de Loth.

La postérité d'Abraham apparaît tout d'abord dans le Coran sous une forme un peu confuse : il a deux fils, Isaac et Jacob dans plusieurs versets ; un autre dit : « son descendant Jacob » et un autre : « et derrière lui, Jacob ». A propos de Joseph, des versets unissent Abraham, Isaac et Jacob [mccxcvi]. Néanmoins, Ismaël apparaît dans des versets de la même période, mais c'est un personnage indécis entre des fantômes, Alyasa (Elyacin ?) et Dhû Kifl [mccxcvii].

Ce n'est que dans un verset de la troisième période (?), qu'il est dit : « Louange à Allah qui m'a donné, malgré ma sénilité, Ismaël et Isaac... » Désormais Ismaël et le sacrifice entrent dans l'histoire de l'Arabie [mccxcviii]. Des historiens renvoient ces versets à Médine [mccxcix].

En tout cas, c'est dans des versets du début de Médine qu'on lit : « Abraham a été mis à l'épreuve par son maître en des paroles qu'il a faites définitives. Je ferai de toi, dit-il, un exemple pour les hommes. Et dans ma postérité, dit-il ? — Mon pacte, dit-il, ne concerne point les pervers.

Ainsi, Mohammed était entraîné à discuter avec les Juifs de Yathrib qui n'étaient nullement disposés à considérer Abraham comme l'ancêtre de l'Islam. Des versets mekkois parlent des « feuillets d'Abraham et de Moïse, que les Juifs invoquent, mais qu'ils ont falsifiés. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de penser que ces versets ont été interpolés et qu'ils sont en réalité médinois. C'est, en tout cas, à Médine que la querelle est directe : « Dites-vous qu'Abraham, Ismaël, Isaac, Jacob et les *Asbât* étaient des Juifs ou des Chrétiens ? Dis : Êtes-vous très savants, ou bien est-ce Allah [mccc] ? » « Abraham ne fut ni Juif, ni Chrétien, mais *hanîf*. »

« Nous l'avons choisi en ce monde, et dans le futur il sera parmi les bienheureux. Quand son Maître lui a dit : soumets-toi *aslim* ! — Je me soumets, a-t-il dit, au Maître des hommes. » — Et ainsi il a été le premier musulman *muslim*. — « Et Abraham transmit cela en dernière volonté à ses fils, et aussi Jacob : Mes fils, Allah a choisi pour vous la foi, et vous [P349] ne mourrez pas que vous ne soyez soumis [mccci]... La vraie religion est la *millat Ibrâhîm* [mcccii].

Il y a, dans ces versets, un remarquable élargissement de la pensée du Prophète. L'Islam y est la religion universelle : le Coran apporte les derniers ordres de Dieu aux Juifs, aux Chrétiens, aux païens, à tous les hommes et il les convie à s'unir en une même foi et un même culte. Massignon, dans des conférences et des écrits, a rappelé ces paroles qui répondent à sa très noble préoccupation personnelle de réconcilier l'Islam avec un christianisme d'une haute valeur spirituelle.

Mais si la communauté de pensée religieuse peut être imaginée dans la Prière en Islam, comme en Judaïsme et en Christianisme, le culte de la Ka'ba, les pèlerinages du Hedjaz et les sacrifices sont d'une pratique singulièrement étroite. Et c'est sur ces rites, chers aux Arabes du VIIe siècle, que le Coran insiste pour en attribuer la fondation à Abraham et donner au sacrifice de Minâ une origine biblique. « Alors nous fîmes de la Maison un lieu de réunion et de sécurité pour

les hommes. Prenez le *maqâm Ibrâhîm* pour oratoire. Et nous imposâmes ceci à Abraham et à Ismaël : gardez purifiée ma Maison pour ceux qui y font les tournées et qui s'y tenant en adoration, s'inclinent et se prosternent. Alors Abraham dit : Mon Maître, fais de cette ville un lieu sûr... Et comme Abraham élevait les assises de la Maison avec Ismaël... Notre Maître, fais-nous soumis envers toi *muslim*... Notre Maître, envoie parmi eux et d'entre eux un Envoyé qui leur communiquera ta révélation et leur enseignera l'Écriture et la Sagesse... Qui s'écarterait de la religion d'Abraham, sauf qui conduirait follement son âme [mcccciii] ? » Abraham a donc aussi apporté aux hommes le rituel de la Prière.

La Ka'ba est le lieu sûr, où les croyants pourront « se tenir debout devant Allah *qâma* ». Les Juifs de Babylone, après 586, fondèrent un *maqâm* pour y honorer ainsi l'Éternel. Abraham consacre la Ka'ba comme un remplacement du temple de Jérusalem [mcccciv]. Le Coran dit qu'il y a en la Maison Sainte de Mekke, « des marques éclatantes, le *maqâm* d'Abraham : qui y entre est en sûreté ». Mais quelque obscurité persiste, car j'ai noté déjà qu'au temps du déluge de P350 Noé, la Ka'ba était sacrée : et la tradition enseigne que le *maqâm* fut le marchepied sur quoi Abraham monta pour construire la Ka'ba, alors qu' Ismaël lui en présentait les matériaux.

Le puits de Zemzem, auquel les pèlerins s'abreuvent rituellement a pris, lui aussi, sa place, dans la construction de la Ka'ba par Abraham. — Quant aux tournées entre aç-Çafâ et al-Marwa elles rappellent la course désespérée d'Agar, qui, mourant de soif avec son fils Ismaël, fut sauvé par l'ange qui fit jaillir la source sacrée [mcccv].

Enfin le Coran a mentionné deux incidents importants du séjour d'Abraham en Arabie. A un personnage qui serait Nemrod et qui se vante de donner, lui aussi, la vie et la mort, Abraham demande de faire lever le soleil à l'Occident, et l'homme n'insiste pas. — Abraham lui-même demande à Allah « d'apaiser son cœur » en lui montrant une preuve de la résurrection. Allah lui dit de prendre quatre oiseaux, de leur rompre les os ; « puis pose chacun d'eux en morceaux sur une montagne ; ensuite appelle-les ; ils viendront aussitôt à toi [mcccvi] ». La tradition sait le nom des quatre montagnes, qui sont les sommets limites du territoire sacré de Mekke ; mais elle est fort em-

barrassée de l'attitude incroyante d'Abraham ; elle ignore saint Thomas.

L'origine de cette histoire est douteuse. On a pensé à un passage de la Genèse, mais surtout à la légende d'Osiris qui, coupé en morceaux, ressuscite : il y a quatre éperviers aux angles de sa tombe et un cinquième, qui est Isis, est sur son cœur, comme un symbole de la conservation de la vie. — L'un des miracles de Jésus est la création d'un oiseau, l'être dont la vie aérienne paraît être la plus intense [mcccvii].

Le second incident témoigne de la bonté d'Allah envers Abraham quand il fut jeté dans la fournaise : « Nous dîmes : Feu, sois fraîcheur et sécurité pour Abraham ! » Et la tradition, sous des influences rabbiniques, sait que Nemrod a lancé Abraham dans la fournaise avec une machine de guerre, un mangonneau [mcccviii].

Dès le début de la seconde période mekkoise de la révélation, Mohammed était instruit du sacrifice d'Abraham. « Nous lui annonçâmes l'heureuse venue d'un fils réfléchi. Quand il fut d'âge à participer à sa vie, il lui dit : mon cher [P351] fils, j'ai vu en songe que je t'égorgeais dans un sacrifice ; quelle est ta pensée ? — Mon père, dit-il, fais ce qui t'est ordonné... Lorsque tous deux se furent soumis à Dieu, il le renversa sur le front. — Mais nous l'appelâmes : Abraham !... Et nous le rachetâmes par une victime considérable [mcccix]. »

J'ai traduit par réfléchi le mot *halîm*. Il convient de ne pas dire « doux », mais « patient », « de sang-froid ». Les historiens arabes l'appliqueront avec ce sens au calife Mu'âwiya. Le verset 502 le double ici de *çâbir* « patient » et ailleurs l'enfant est *çiddîq* « ferme et sincère croyant ». Abraham lui-même est dit *halîm* [mcccx].

Mais ces versets ne précisent pas le nom du fils d'Abraham, qui s'est si pieusement résigné au sacrifice : rien, non plus, ne fait penser que ce soit là l'origine du sacrifice de Minâ. Dans l'un d'eux Isaac seul y est nommé et l'on est enclin à penser qu'il est la victime réclamée par Allah. — Le dîwân d'Omayya b. Abî'ç-Çalt, apocryphe, et pénétré d'influences coraniques, appelle le jeune garçon prêt au sacrifice, « le rejeton d'Abraham ». Tabarî rappelle les hésitations de la tradition : « les anciens savants disputent sur celui des deux fils d'Abraham qu'Allah a ordonné de sacrifier. Un hadîth d'al-'Abbâs dit que c'est Isaac et établit le rapprochement avec le rachat de 'Abdallâh,

père de Mohammed. Mais selon d'autres, ce sont les Juifs qui prétendent que la victime offerte était Isaac : ils mentent ; ils veulent priver le père des Arabes du mérite d'avoir été désigné par Allah [mcccxi]. » J'incline à penser que c'est volontairement que Mohammed a laissé tout d'abord un certain flottement sur la personne du fils sacrifié : il préparait alors la conversion des Juifs.

C'est la tradition qui a décidé que l'enfant offert en sacrifice est Ismaël et que les cérémonies de Minâ rappellent son rachat et les efforts d'Abraham pour obéir à Dieu. Les détails en sont relatés par des *hadîth* répétés dans tous les recueils. On peut seulement se divertir à rappeler la tradition qui concerne le bélier, victime remplaçante de l'enfant. Il a été spécialement élevé dans le paradis pendant quarante automnes. Cependant, des traditions en font le bouc émissaire, envoyé par Satan pour détourner Abraham de son obéissance ; mais le patriarche inaugure sur lui le jet [P352] des sept pierres, véhicules du mal ; car le bouc s'enfuit et en le poursuivant, Abraham le lapide en vain, à la première station de jet, puis à la seconde ; il réussit à l'atteindre à la troisième, et à le traîner au lieu d'égorgement. Des traditions, soucieuses de maintenir au pèlerinage le caractère de rite mekkois, trouve ce « lieu d'égorgement » dans le *maqâm Ibrâhîm* [mcccxii].

Enfin Abraham est l'Ami d'Allah. C'est le Coran lui-même qui lui donne ce titre glorieux de *khalîl Allah*, que la tradition seule a conféré à Moïse [mcccxiii]. Face à son père, obstiné dans l'incroyance, il essaye d'abord « d'implorer le pardon de son Maître ». Mais, à Médine, le Prophète sera assez fort pour affirmer, malgré l'inquiétude filiale d'adeptes possibles, la damnation des ennemis d'Allah, fussent-ils pères d'un croyant comme Abraham [mcccxiv].

Bien des localités du monde musulman se disputent un souvenir de lui. La tradition hésite donc à fixer le lieu de sa naissance à Barza, dans la ghouta de Damas ; au mont Qâsyûn ; ou bien à Kuthâ près de Babylone (Ninive) en Iraq. Il naquit après Noé, deux mille ans après Adam [mcccxv]. — Nombreux sont les lieux dits *maqâm Ibrâhîm*, parce qu'il s'y est arrêté pour prier. Sous les 'Abbâssides, des traditions ont retrouvé sa trace en Iran, où il fonda une mosquée à Buchang, dans la province de Hérât ; à l'entrée se dresse un arbre, et il s'est assis sous son ombre [mcccxvi], On s'accorde à placer sa tombe à Khalîl Allah (Hébron) et elle joue un rôle dans l'histoire des biens habous.

La tradition orne de peintures ou de mosaïques les anciens murs de la Ka‘ba, et celles de Qoçaïr ‘Amra prouvent qu’il n’y a rien là d’invraisemblable. Abraham, Ismaël et Moïse y étaient figurés ; mais Mohammed les effaça ou les brisa, lors de la conquête de Mekke [mcccxvii].

J’ai noté déjà que Mohammed donna le nom d’Ibrâhîm au fils inespéré qu’il eut de Marya la Copte, comme Ismaël était né de la concubine Agar l’Égyptienne, « née Farama, près de Fustât-Miçr » [mcccxviii].

Les islamisants modernes ont cherché à comprendre comment Mohammed a été amené à choisir Abraham comme ancêtre de l’Islam et ils sont à peu près unanimes à y voir une habileté de Mohammed, pour attirer à lui les Arabes judéo-chrétiens, P353 tout attachés comme lui-même aux rites du pèlerinage et au culte de la Ka‘ba. Je crois que les pensées du Prophète sont toujours plus complexes et qu’il convient d’y trouver le résultat de méditations où des souvenirs anciens se mêlent à des influences religieuses nouvelles. La critique européenne a noté une chronique syriaque du VIIe siècle qui connaît l’histoire de la reconstruction de la Ka‘ba par Abraham et des textes chrétiens qui lui donnent le titre d’Ami de Dieu. Saint Paul avait fait de lui le père des convertis incirconcis. Or les sémitisants ont rattaché aux incirconcis le nom de *hanîf*, dont on a vu précédemment l’étymologie araméenne. On peut donc penser à des légendes largement répandues jusqu’en Arabie [mcccxix].

Ismaël est un nom que l’on trouve dans des inscriptions safaïtiques et sud-arabiques. Il est probable que la méditation du Prophète a eu pour base des réalités concrètes que nous ignorons [mcccxx]. Mais il me paraît sage de renoncer à croire à l’existence d’un hanéfisme mekkois professant doctrinalement la tradition abrahamique [mcccxxi].

Récemment l’attention a été rappelée sur l’opinion de Snouck Hurgronje, qui a cru que Mohammed avait été « exaspéré » par les rites de la Ka‘ba et des pèlerinages et qu’il s’était ainsi tourné vers les Juifs et vers Abraham, afin d’en être délivré [mcccxxii]. Je prendrais volontiers une position presque inverse. Oserais-je répéter d’abord que les rites cultuels et les cérémonies sont l’élément durable de la croyance religieuse des hommes et que les dogmes ont l’obligation de

donner, au cours de l'évolution de la pensée humaine, des explications nouvelles aux rites et aux cérémonies ?

Mohammed était particulièrement attaché aux cérémonies de la '*umra* et du *hadjdj* par ses souvenirs d'enfance et par une solidarité d'honneur quraïchite que rien n'a pu effacer en lui. Sa ville natale ne pouvait être privée de la protection divine ; le Coran l'a répété.

Sa conscience devait donc être tourmentée par l'opposition qui séparait sa conviction et sa prédication en la divinité d'Allah Unique et sa croyance tenace en l'efficacité de cérémonies idolâtres. Elle devait lui suggérer, ou plutôt Allah, souverain maître de sa conscience, devait lui inspirer de les P354 lui consacrer et de donner une unité définitive et une valeur religieuse pure à des rites, dont leurs observateurs mêmes ne savaient plus bien à qui ils s'adressaient. Dès que Mohammed eut connaissance des traditions du sacrifice judéo-chrétien, il fut pénétré en sa conscience de la certitude que la fondation des cérémonies du Hedjaz était l'œuvre de l'un des plus anciens prophètes, venu bien loin dans le passé, Abraham.

On pourrait croire enfin que Mohammed, apprenant que Moïse était le grand législateur des Juifs et Jésus le fils du Dieu des Chrétiens, ait été heureux de trouver en Abraham l'ancêtre religieux des Arabes, au-delà de Moïse et de Jésus [mcccxxiii]. Des versets du Coran rappellent que Tora et Évangile répètent la révélation faite à Abraham [mcccxxiv].

Mohammed a donc retrouvé dans sa conscience prophétique une forme de la révélation qui domine les arguties des Juifs autour de leurs textes sacrés et que consacre l'autorité d'un grand Envoyé d'Allah, Abraham. On ne peut éviter ainsi de se souvenir des Pères de la primitive Église chrétienne qui, tout soucieux qu'ils fussent de respecter les Écritures, cherchèrent, derrière Origène et saint Augustin, à s'inspirer du néo-platonisme pour s'élever à la conception des vérités supérieures. Ils se rassurèrent d'ailleurs en pensant, comme Justin, que Platon avait été à l'École des Sages de l'Égypte et que ceux-ci avaient été les élèves de Moïse. Ici encore les mailles de la chaîne étaient bien serrées.

D'autre part, je persiste à croire que les sourates de la troisième période mekkoise sont pleines de versets qui supposent chez Moham-

med des relations avec les Juifs de Yathrib et qu'ils ne sont point des interpolations. Ces versets devaient persuader à ceux-ci que le Prophète connaissait, mieux qu'eux-mêmes, leurs Écritures et que la révélation apportée par lui ne faisait que confirmer celle qu'avaient jadis reçue leurs prophètes. En plaçant Abraham à l'origine de l'histoire sainte du Hedjaz, Mohammed tendit la main aux Juifs de Yathrib. Dans un verset, les quatre grandes figures en sont fixées : Noé, Abraham, Moïse et Jésus prophète [mcccxxv].

Mohammed a mené de longues négociations et entretiens pieux avec les Khazradj avant d'être assuré de leur concours et de se décider à se rendre à Yathrib pour se confier à eux ; P355 or si nous ne pouvons que deviner vaguement et prudemment les croyances des Juifs de Yathrib, nous sommes absolument ignorants de celles des Aws et des Khazradj : mais il est certain qu'ils avaient subi l'influence de leurs voisins juifs ; c'est ainsi qu'ils se sont résolus à se convertir à la religion d'Allah.

En restaurant le culte de la Ka'ba, Mohammed a été un nouvel Abraham. « Pour savoir quelle était la figure du Patriarche, il suffit de regarder notre Prophète [mcccxxvi]. » Mohammed a même, comme Abraham, connu le moment de la vénération de divinités astrales [mcccxxvii].

Les derniers historiens de Mohammed ont rappelé qu'il peut avoir été atteint par les échos des traditions qui circulaient sur Abraham, dans certains groupes religieux du Proche-Orient. Pour les Juifs, comme pour les Chrétiens, Abraham fut le grand convertisseur des païens, des incirconcis. Le Coran lui a adjoint ses deux fils Ismaël et Isaac jusqu'à un verset médinois ; Isaac, désormais inutile, en a disparu.

MOÏSE

Si Abraham a été le fondateur de la vraie foi et le constructeur de la Maison Sainte de Mekke, avec son fils Ismaël, ancêtre des Arabes, c'est Moïse, interprète de la Tora, du Pentateuque, et conducteur du peuple d'Israël qui a été pour Mohammed le grand modèle. En apportant ses « feuilles », comme le disaient des sourates anciennes [mcccxxviii],

Moïse a été un avertisseur pour Pharaon, comme Mohammed pour les Quraïchites ; il fut un législateur et un conducteur de peuples ; comme lui, Mohammed peut prétendre au titre de *Kalîm Allah*, celui auquel Allah a parlé, car le Coran tout entier est un dialogue entre Lui et Son Envoyé.

Les premières allusions que le Coran fait à Moïse et à son histoire sont vagues, comme ses premières mentions d'Abraham et des autres prophètes. Mohammed vivait alors sur un vieux fonds de connaissances qui de sources diverses s'étaient organisées et diffusées dans l'Arabie du VIIe siècle. Il fut, plus tard, mieux renseigné et la révélation lui apporta des citations de l'Exode. Si l'on suivait l'ordre chronologique P356 des versets, on ne pourrait éviter le désordre et les redites on y sera suffisamment exposé en relatant la vie de Moïse suivant son ordre normal : la naissance, le meurtre et la fuite, le séjour au pays de Madyan ; le Buisson ardent et le don de faire des miracles ; la mission chez Pharaon ; la mer Rouge, le désert, le veau d'or, le Sinaï et la Loi ; enfin une aventure étrangère à la Bible, le voyage avec al-Khidr.

La naissance. — Dès la première moitié de la deuxième période, le Coran connaît « Moïse sauvé des eaux » : « Nous t'avions favorisé une autre fois, quand nous avons envoyé à ta mère une inspiration » : « Mets-le dans un coffre et jette-le dans le flot de sorte que le flot le porte sur la rive. Il sera recueilli par mon ennemi, qui est aussi le sien. » Et j'ai répandu en ta faveur un amour émané de moi, pour que tu sois formé selon mes vues (?). Et voici ta sœur qui arrive et qui dit : « Vais-je vous conduire à qui s'en chargera ? » Et nous t'avons ramené à ta mère afin que ses yeux s'apaisent et qu'elle n'ait plus de peine. » — Dans une sourate voisine, Pharaon rappelle à Moïse qu'il a été élevé à sa cour ; et c'est dans la sourate *28* que Mohammed montre qu'il sait que « les gens de Moïse » étaient opprimés par Pharaon [mcccxxix].

Allah raconte à Mohammed l'histoire de Moïse, car elle doit prendre place dans l'Écriture : « Pharaon fut altier sur la terre : Il divisait son peuple en partis, et il profitait de la faiblesse d'un parti pour en égorger les fils, en ne conservant que les filles. Il était parmi les mal-

faisants. » Mais sa femme est l'une des quatre femmes parfaites : c'est elle, et non la sœur du roi, qui épargna l'enfant et le rendit à sa mère. Elle se convertit après l'incident des sorciers. Un verset lui fait dire à Allah : « Maître, construis-moi une maison près de toi dans le paradis et libère-moi de Pharaon et de sa conduite. » Celui-ci la fit crucifier [mcccxxx].

La fuite au pays de Madyan. — Après une brève indication, le récit de cet incident se précise : « Il profita d'un moment de négligence des gens pour entrer dans la ville ; il y rencontra deux hommes qui se battaient à mort, l'un de son clan, l'autre du clan ennemi. Celui qui était de son clan l'appela au secours contre celui du clan ennemi. Moïse P357 frappa celui-ci du poing et le tua : cela, sous l'influence de Satan. » Moïse implora le pardon de Dieu, qui le lui accorda. Et comme Moïse va errant par la ville, « en se tenant sur ses gardes », il se retrouve devant le même homme qui lui demande encore secours. Il refuse ; on échange des insultes. « Cependant un homme arrive en courant de l'autre bout de la ville : « Moïse, dit-il, les gens ont donné l'ordre de te tuer... » Il sortit apeuré, guettant, disant : « Mon Maître, sauve-moi des gens méchants [mcccxxxi]. »

Le Coran, après une courte mention de la fuite de Moïse au pays de Madyan, décalque le joli récit de la Bible [mcccxxxii] : « Quand il descendit au point d'eau des Madyan, il y rencontra une troupe de gens qui y puisaient. Et il y trouva deux femmes qui en tenaient à l'écart (leurs bêtes). « Qu'avez-vous donc, dit-il ? — Nous ne pourrons les abreuver que quand les bergers seront remontés (du point d'eau) ; notre père est un vieillard âgé. » Il fit boire leurs bêtes... Alors, l'une d'elles vint à lui, s'avançant avec pudeur : « Mon père, dit-elle, t'invite afin de te donner ton salaire pour avoir abreuvé (nos bêtes). » Il alla chez lui et lui raconta toute l'affaire : « Ne crains rien, dit-il ; tu es sauvé des gens méchants. — Mon père, dit l'une des filles, prends-le pour serviteur ; le meilleur que tu puisses avoir, c'est le fort, le sûr. — Je veux bien, dit-il, te donner en mariage une de mes filles que voici, à la condition que tu me serviras. Si tu as achevé dix (années), ce sera à ton gré et je ne voudrai plus te rien imposer... »

Madyan apparaît donc dans deux sourates du Coran, *22* et *28* : c'était, du temps de Mohammed une ville sur le littoral de la mer Rouge, sur la route entre 'Aïla et Mekke ou Médine. Les gens de Madyan sont présentés par le Coran comme de mauvais marchands qui fraudent sur les poids et mesures, et la tradition postérieure [mcccxxxiii] en fait de dangereux coupeurs de route. Allah leur a envoyé Chu'aïb pour les ramener au bien et surtout leur enjoindre de renoncer à leurs faux dieux.

Et c'est dans la plus grande confusion que Chu'aïb se trouve mêlé à la vie de Moïse ; c'est un Madyanite, et il cherche à convaincre ses gens que, voisins du pays où périrent les 'Ad et les Thamoud, ils sont exposés au châtiment qui les a frappés : mais suivant un autre verset, sa prédication P358 s'adresse aux « gens de la steppe ». Buhl a noté, avec raison, l'inconsistance de la personne de Chu'aïb dans le Coran ; il y est un nouvel exemplaire de Hûd et de Çâlih, sur la route de Moïse entre l'Arabie du Nord-Ouest, le Sinaï et l'Égypte [mcccxxxiv]. C'est la tradition musulmane qui retrouve Chu'aïb dans le « vieillard âgé » du Coran et par conséquent dans Yéthro, beau-père de Moïse [mcccxxxv].

Moïse en Égypte. — La mission auprès de Pharaon : C'est au pays de Madyan, tandis qu'il gardait le troupeau de son beau-père, que Moïse, selon l'Exode *8*, 1, reçut de Dieu l'ordre d'aller délivrer les B. Israël du joug de Pharaon. Dieu lui parla du Buisson ardent dans le Val sacré de Horeb, au pied de la montagne d'où Il était descendu. Le Coran connaît cet événement, mais il semble le confondre avec la visite de Moïse au Sinaï. L'appel « dans la vallée sainte de Tuwa » est associé à l'avertissement aux 'Ad et aux Thamoud en plusieurs versets [mcccxxxvi]. Enfin l'un d'eux donne au récit une note bédouine : « Alors, il vit un feu et il dit à sa famille : Restez ici ! J'ai repéré un feu ; peut-être vous en rapporterai-je un tison, ou bien trouverai-je auprès de ce feu une direction. Quand il y fut arrivé, une voix appela : Moïse ! Je suis ton Maître ; défais tes sandales, car tu es dans le Val sacré de Tuwa [mcccxxxvii]... »

Un verset précise qu'Allah appelle Moïse, « du flanc droit du Wâdî dans la Buqâ bénie », où Horowitz retrouve l'Horeb [mcccxxxviii]. Et la formule coranique : « tu n'étais point là-bas quand nous avons donné

l'ordre à Moïse », rappelle que le Prophète est *ummî*, c'est-à-dire qu'il ne sait rien que ce qu'Allah lui a révélé. — Allah ordonne à Moïse de dire à Pharaon : « Ne faut-il pas que tu te purifies, que je te dirige vers ton maître et que tu craignes ? » Mais Moïse ne se sent point capable d'une telle mission ; Allah le réconforte [mcccxxxix] : « Qu'est cela en ta droite, Moïse ? — C'est, dit-il, mon bâton sur quoi je m'appuie et avec quoi j'abats du feuillage pour mes moutons ; et il me rend encore d'autres services. Jette-le, Moïse, dit-il. — Il le jeta, et voilà que ce fut un serpent qui rampait. — Prends-le, dit-il, et ne crains pas : nous allons lui rendre sa forme première [mcccxl]. Enfonce ta main sous ton aisselle ; elle sortira blanche, sans qu'elle ait P359 aucun mal... Va-t'en vers Pharaon qui est rebelle. — Mon Maître, dit-il, dilate ma poitrine ; facilite ma tâche ; dénoue le nœud de ma langue [mcccxli] pour qu'ils comprennent ma parole. » — Il demande à Allah de lui adjoindre son frère Aaron (Hârûn) qui « a mieux que moi la langue éloquente, qui sera pour moi un manteau et confirmera ma sincérité ». Allah y consent et rassure Moïse en lui rappelant ses faveurs passées. Qu'ils aillent dire à Pharaon : « Nous sommes les Envoyés de ton maître ; laisse partir avec nous les B. Israël sans leur faire de mal. » La tradition qui développe ces versets sait que Moïse portait alors une robe de laine à manches courtes [mcccxlii]. Les Arabes de Yathrib avaient, au temps de Mohammed, arabisé en Hârûn le nom du frère de Moïse [mcccxliii].

La tradition explique pourquoi Moïse a « un nœud sur la langue », si bien qu'il laisse la parole à Hârûn. Dans son jeune âge, à la cour de Pharaon, il lui tira la barbe, à la lui arracher. Pharaon voulut le tuer, mais Asya lui prouva que c'était un enfant sans jugement, incapable de distinguer un rubis d'un charbon ardent ; et en effet Moïse mit le charbon dans sa bouche et devint bègue [mcccxliv].

D'anciens versets du Coran ne donnent que des renseignements vagues sur la mission de Moïse et d'Aaron et sur Pharaon lui-même qui y est surnommé « le Maître des piliers ». On ne sait s'il s'agit de ceux des tentes innombrables de ses soldats, ou de ceux de ses palais, ou de ceux de la tour qu'il demande à Hamân de lui construire pour atteindre le ciel, etc. [mcccxlv].

Allah ordonne à Moïse de mettre ses tentes dans la bonne direction pour la Prière. Pour légitimer, selon une formule que j'ai déjà notée, le châtiment de Pharaon, Allah lui a donné à lui « et à ses grands luxe et

richesse en la vie de ce monde, pour qu'ils s'égarent tous de ton chemin ». Moïse demande à Allah de les leur enlever, « et qu'ils ne deviennent pas croyants avant de voir le châtiment douloureux ». Pharaon tourne le dos au « grand Signe » que lui apporte Moïse, en lui demandant : « Sorcier ou possédé ? » et il dit à ses gens assemblés : « Je suis votre maître le Très-Haut » et à Moïse : « Si tu prends un autre dieu que moi, je te mettrai en prison [mcccxlvi]. » Il veut même le tuer ; « un homme de sa famille qui était croyant, mais qui cachait sa croyance, P360 dit : Tuerez-vous un homme parce qu'il dit : mon maître est Dieu [mcccxlvii] ? » On a cherché à ce personnage une ressemblance avec l'oncle dévoué de Mohammed, Abû Tâlib, mais il ne fut jamais croyant ; c'est, sans doute, simplement l'avertisseur qui, comme Asya, sert aussi de pendant à Pharaon et à ses gens : ses sorciers, eux aussi, se sont convertis. Le Coran ignore son nom ; mais la tradition le connaît ; elle lui en donne même cinq différents. — Dans un verset suivant, ce personnage rappelle le sort des peuples impies de Noé, de 'Ad et de Thamoud.

Pharaon y répond en disant à Hamân : « Allume du feu sur l'argile, et fais-moi une tour pour que je monte jusqu'au dieu de Moïse. » C'est un souvenir biblique, non sans confusion. Hamân était connu comme un redoutable ennemi des Juifs : dans un verset du Coran, il est joint à Pharaon et à Qârûn, l'homme le plus riche de la terre, en un trio inspiré par Satan, que l'ancienne poésie arabe connaissait. Le nom de Qârûn, le Kora biblique, a été arabisé en parallèle avec Hârûn [mcccxlviii]. Pharaon est avec Qârûn et Hamân le type de l'orgueilleux par excellence condamné à la géhenne.

Des versets de la seconde période mekkoise montrent comment Moïse et Aaron accomplissent leur mission auprès du Pharaon [mcccxlix]. Ils lui parlent doucement pour le faire réfléchir : Allah est derrière eux. — Ils lui demandent de rendre la liberté aux B. Israël. Et comme néanmoins ils parlent du châtiment céleste, Pharaon leur demande qui est leur dieu, et Moïse parle du maître de toutes choses, du Créateur. Mais Pharaon « crie au mensonge ». Ce sont des sorciers qui veulent le tromper : qu'ils viennent donc se mesurer avec les sorciers du roi ! Moïse prend donc rendez-vous pour le jour de « la fête parée ». Les sorciers de la cour sont là : ils se consultent à voix basse, puis ils demandent à Moïse : « Est-ce toi qui jettes ou bien nous qui serons les premiers à jeter ? — Jetez donc, leur dit-il. Et par leurs sortilèges, il

semble que leurs cordes et leurs bâtons se mouvaient. » Moïse a peur et Allah l'encourage. — « Jette ce qui est dans ta main droite : il avalera ce qu'ils ont fabriqué... « Les sorciers tombèrent prosternés : « Nous croyons en le Maître de Moïse et d'Aaron. » — Pharaon leur crie : « Oui, je vais couper vos mains et vos pieds, alternativement, P361 et je vous exposerai à des gibets de troncs de palmiers [mcccl]. » — Un coraniste du siècle a pensé que la merveille des bâtons des sorciers devait être expliquée par le bon sens puisqu'elle n'est pas un miracle divin : les bâtons étaient remplis et enduits de mercure, qui, chauffé, leur donnait l'apparence de la vie [mcccli]. Un autre verset répète « Moïse jeta son bâton, et ce fut un serpent bien visible et il retira sa main et voici qu'elle apparut blanche à ceux qui regardaient [mccclii]. »

A la fin de la troisième période mekkoise, le Coran raconte les plaies d'Égypte : « Nous avons fait subir aux gens de Pharaon des années de disette et de manque de fruits... Nous avons envoyé sur eux l'inondation et les sauterelles et les poux et le sang. » Des versets postérieurs rapportent la prosternation des gens de Pharaon : « Laisserons-nous Moïse et son peuple faire le mal sur la terre et te délaisser ainsi que tes dieux ? — Je vais tuer leurs fils, dit Pharaon, et violer leurs femmes ; et nous aurons le dessus sur eux [mccliii]. »

Le Sinaï. — Mohammed a connu tôt le châtiment de Pharaon, noyé dans le passage de la mer Rouge : « Nous l'avons pris, lui et ses armées, et nous les avons plongés dans la mer. » Allah dit à Moïse : « Emmène de nuit mes serviteurs. Vous serez poursuivis. — Laisse la mer telle qu'elle sera. C'est une troupe de noyés ! » — « Ouvre-leur dans la mer un chemin sec, et ne crains point d'être rejoint ; n'aie pas peur. — Et Pharaon les suivit avec ses armées ; et la mer a englouti d'elles ce qu'elle a englouti [mccliv]. »

Moïse a séparé la mer en la frappant de son bâton. « Nous fîmes traverser la mer aux B. Israël; Pharaon et ses armées les suivirent en hâte, furieux. Quand ils furent proches de la noyade (Pharaon) dit : « Je crois qu'il n'y a point d'autre dieu que Celui en qui croient les B. Israël et je suis de ceux qui sont soumis (musulmans)... Aujourd'hui, nous allons sauver ton cadavre afin qu'il soit un signe pour ceux après toi. » Des interprètes musulmans du Coran ont voulu croire

au salut de Pharaon ; mais un verset réprouve en général les conversions tardives, et un autre dit clairement que Pharaon, au Jour de la Résurrection, sera en tête de son peuple « pour descendre dans le feu ». La tradition sait, P362 d'ailleurs, que Michel, l'ange ami des Juifs, a fermé la bouche de Pharaon avec de l'argile et qu'il a été incapable de dire la profession de foi musulmane [mccclv].

Le châtiment des gens de Pharaon a été commémoré par la fête du dix de *muharram*, '*achûrâ* [mccclvi].

Mohammed a donc été fort intéressé par les missions de Moïse ; mais c'est surtout le prophète de la Loi et le conducteur du peuple qui a retenu son attention, car il lui est apparu comme le modèle à suivre. Aussi ses propres expériences mystiques lui avaient enseigné la faveur exceptionnelle dont un mortel a joui de parler sans intermédiaire à Dieu, comme Moïse.

Après le passage de la mer Rouge les Israélites reçoivent un ordre de Dieu : « nous vous avons donné rendez-vous au flanc droit de la montagne et nous avons fait descendre sur vous cailles et manne ». Le Sinaï était connu des Mekkois pour une montagne sacrée des Juifs et des Chrétiens. Dans un ancien verset du Coran, Allah fait serment « par le figuier et l'olivier, par *Tûr Sinîn* », où *în* est pour la rime ; toute l'ingénieuse érudition d'Horowitz paraît avoir été impuissante à expliquer ces deux mots. Des versets postérieurs invoquent la montagne *at-Tûr*, et l'« Écriture tracée sur un parchemin déployé », la Loi divine donnée à Moïse sur le Sinaï [mccclvii].

J'ai noté déjà qu'il y a dans le Coran une certaine confusion entre le côté droit de l'allée du *Wâdî* où Allah, parlant à Moïse dans le Buisson ardent, lui donne ses ordres pour la mission auprès de Pharaon, et d'autre part le côté droit de la montagne *at-Tûr*, où Allah va donner la Loi à Moïse. Dans un verset de la seconde période mekkoise, c'est la vallée des cailles et de la manne. Puis : « Nous l'avons appelé du flanc droit de la montagne et nous l'avons approché de nous face à face ; et de notre grâce, nous lui avons donné son frère Hârûn (Aaron), prophète » ; — ce qui montre bien la confusion. Tabarî explique la position où Moïse était pour déterminer le côté droit de la montagne [mccclviii].

Dans le Val et à la Montagne, Allah a parlé à Moïse qui est donc *kalîm Allah*. C'est un fait grave que la doctrine musulmane a accepté ; j'en reparlerai en traitant de la possibilité de voir Dieu. La doctrine admet que Moïse a P363 entendu Dieu lui-même et non point des paroles qu'il aurait créées dans un arbre. Mais il ne faut pas suivre le *hadîth*, fabriqué de toutes pièces [mcccliix], qui évalue à cent quarante mille le nombre des mots que Dieu a prononcés en trois jours et qui étaient ses instructions à Moïse !

Il paraît utile d'insister ici sur un épisode du séjour des Hébreux dans le désert d'après le Coran [mcccliv] comme un exemple des difficultés que présente l'interprétation du livre sacré : « Et alors vous avez dit : « nous ne supportons pas de n'avoir qu'un seul aliment ; invoque pour nous ton Maître, qu'Il nous fasse sortir de ce que la terre produit, de ses légumes, de ses courges, de son ail, de ses lentilles, de ses oignons. — Allez-vous, dit Moïse, échanger ce qui est sous votre main pour ce qui serait meilleur. — Descendez en Égypte (dit Allah) et vous aurez ce que vous demandez. — Et ils furent atteints par l'humiliation et par la misère, et ils vécurent sous la colère d'Allah. Ils avaient nié les signes et tué, sans raison, les prophètes. » — On pourrait croire que ce texte est hors de sa place et qu'il est un débris d'une histoire des Hébreux avant le séjour en Égypte ; mais c'est peu vraisemblable, car Moïse n'y pourrait figurer, et personne n'y a pensé. Il est plus simple d'y voir un souvenir de la Bible, maladroitement exprimé ; les Hébreux regrettent, dans le désert, la vie large qu'ils menaient en Égypte, et lassés de cailles et de manne, ils souhaitent de retourner en Égypte [mcccliv]. Dieu, irrité, leur impose quarante années de séjour dans le désert. — Pour sortir d'embarras, la majorité des interprètes du Coran, au lieu de lire *miçra* « Égypte », a lu *maçran* « une grande cité », et ce n'est que dans un pays cultivé que les Hébreux peuvent retrouver la vie facile : il s'agirait donc de Jérusalem ou de la Syrie, c'est-à-dire de Canaan. Et du même souffle on explique d'autres mystérieux versets : « et nous avons fait sortir (les gens de Pharaon ? ou ceux de Canaan ?) de vergers, de sources, de richesses et d'une résidence excellente, et nous avons donné tout cela en héritage aux Banû Israël. » Tabarî, qui donne ces explications, en reste fort embarrassé [mcccliv].

Les ordres donnés par Allah à Moïse sur le Sinaï sont aussi importants pour Mohammed que pour les B. Israël. Le Coran enseigne aux

hommes la véritable forme de la loi P364 qu'Allah a donnée à Moïse, la vraie Tora. — Des versets de troisième période viennent le redire au Prophète et lui rappeler la permanence de la révélation. — La Loi du Sinaï apparaît rarement dans le Coran sous la forme matérielle biblique de Tables, mais sous celle de feuillets, comme pour Abraham [mccclxiii].

Cependant Moïse s'est attardé sur la Montagne Sainte et les Israélites, troublés par son absence, se sont abandonnés aux suggestions de Satan. Le Coran donne trois récits de cet incident [mccclxiv]. Dans l'un, Aaron cherche à ramener ses gens dans la Voie droite : « Ils lui dirent : nous n'avons pas renoncé à notre promesse de notre propre vouloir, mais nous avons eu à porter les bijoux des gens ; nous les avons jetés (en un monceau), et ainsi le Samaritain y a lancé (un sortilège), et il leur a fait sortir un veau en chair, qui beugle. Et ils ont dit : ceci est votre dieu et le dieu de Moïse. » C'est en vain que Aaron leur dit que ce n'est rien et que leur dieu est ar-Rahmân. Moïse, revenu, tance son frère, qui lui dit : « Fils de ma mère, ne me prends point par la barbe et par la tête... Et quelle est ton histoire, Samaritain ? J'ai remarqué ce qu'ils n'ont pas remarqué ; j'ai pris une poignée de sable sous la trace de l'Envoyé et je l'ai lancée... Va-t'en, dit-il. Tu auras à répéter toute ta vie : « Ne me touchez pas ! »... Et il te sera donné un rendez-vous auquel tu ne pourras pas manquer. »

On ignore l'origine de l'histoire du Samaritain qui a su que la jument de Gabriel laissait entre ses sabots un peu du souffle d'Allah, animateur de vie. La tradition lui donne plusieurs noms. On retrouve seulement le souvenir de l'interdiction que les Samaritains s'imposaient à eux-mêmes de ne point toucher les gens d'une autre race et d'être ainsi considérés comme intouchables, cela par désir de pureté [mccclxv].

Dans la Bible, c'est Yahveh lui-même qui a conseillé aux Israélites la petite escroquerie qui les a mis en possession des bijoux. Les commentateurs du Coran ont cherché une explication honnête. Suivant l'un, les femmes israélites avaient emprunté les bijoux pour une fête et elles avaient craint d'attirer l'attention sur leur dessein de fuir, en les rendant trop tôt. Suivant un autre, les bijoux étaient le gage de prêts consentis aux Égyptiens [mccclxvi].

P365 La seconde version de l'incident, qui date de la fin de la révélation mekkoise, est plus simple et ignore le Samaritain. Les Israélites, las d'attendre le retour de Moïse, se façonnent des idoles, et notamment un veau d'or. A son retour, Moïse irrité jette les Tables de la Loi, et annonce à ses gens le châtiment divin. Ils se repentent et reviennent à Allah [mccclxvii]. — « Et quand la colère se fut apaisée en Moïse, il prit les Tables, et en leur Écriture, il y a Direction et Salut pour ceux qui craignent leur maître. Et Moïse choisit dans son peuple soixante-dix hommes pour notre rendez-vous [mccclxviii]. »

Il convient de noter qu'il n'est point étrange qu'un veau d'or ou mieux une statuette de taureau ait été un symbole de Yahveh, emprunté sans doute à l'ancien culte araméen d'Adad. Il y avait un « veau d'or » dans les temples de Dan et de Béthel. J'ai déjà rappelé les trouvailles de statuettes d'animaux en or en Arabie méridionale [mccclxix].

Il y avait dans le peuple de Moïse des gens de piété sincère : « nous les avons répartis en douze tribus. Nous avons inspiré à Moïse d'abreuver les gens et de frapper de son bâton le rocher : il en jaillit douze sources et chaque homme but où il devait boire. Et nous étendîmes sur eux l'ombre du nuage et nous fîmes descendre sur eux cailles et manne [mccclxx]. »

Quoique fort confus, le récit médinois est destiné à prouver aux Juifs de Médine que Mohammed est instruit par Allah de leur histoire et qu'il la connaît mieux qu'eux. Moïse conseille aux constructeurs du veau de se donner la mort. Mais Allah règle tous les détails du sacrifice d'expiation [mccclxxi].

Au cours de son Ascension, le Prophète rencontre au sixième ou septième ciel Moïse : « il est grand, brun, cheveux bouclés à la juive, semblable à un homme des Chammar. » — Le jour de la Résurrection, Moïse apparaîtra l'un des premiers ; il trouvera un solide appui à l'un des pieds du trône d'Allah [mccclxxii].

Hârûn. — C'est un prophète, mais qui n'apparaît guère séparé de son frère : « Salut, dit le Coran, sur Moïse et Aaron. » On vient de le voir, servant à son frère ou de truchement ou de suppléant. Moham-

med, en son ascension, P366 le voit au quatrième ciel et pourvu d'une grande barbe [mccclxxiii].

La piété musulmane s'est fort préoccupée de savoir où est le tombeau de Moïse, et plusieurs localités se sont disputé l'honneur de le posséder et l'avantage d'en accueillir les pèlerins. On dit qu'il l'a voulu secret, « près de la croupe rouge », ainsi que celui de son frère Hârûn. Il est à Jérusalem à la porte de Lydda ; ou bien « entre » Aliya et Ulaya près de l'église de Saint-Thomas ; ou bien dans le val, en terre de Moab ; ou bien à al-Balyat ? Baçra ? ou bien à Damas, selon Ibn 'Asâkir et Ka'b al-Akbar ; ou bien dans le désert [mccclxxiv].

Abraham, sans doute, est pour Mohammed le grand précurseur et le constructeur de la Ka'ba. Mais Moïse est l'Envoyé d'Allah qui a apporté sa Loi : il est le modèle du législateur et du Chef d'État. Allah lui a annoncé la venue de « l'Envoyé, le Prophète, l'ininstruit ». Moïse avait espéré que ce serait son peuple qui aurait des vertus exceptionnelles, mais ce sera celui de Mohammed. Le Coran les rapproche souvent : quand les Juifs harcèlent Mohammed de questions insidieuses, Allah leur dit : « Est-ce que vous allez questionner votre prophète comme Moïse le fut jadis ? [mccclxxv]. » Et Mohammed fut pâtre de moutons comme l'avait été Moïse [mccclxxvi].

Moïse et al-Khidr. — C'est la haute figure de Moïse que le Coran a évoquée pour accompagner al-Khidr à la recherche de la source de vie et le conduire, en réalité, à celle de la modestie et de la sagesse. Le récit de cette aventure est réuni à deux autres dans la sourate *18* : celle des Sept Dormants, preuve de la résurrection et celle d'Alexandre et de la digue contre Gog et Magog. Toutes les trois redisent la suprême puissance d'Allah.

L'histoire de Moïse et d'al-Khidr apparaît dans le Coran, sans préambule, sous la forme mystérieuse qui convient à un conte populaire, transformé en révélation [mccclxxvii]. « Alors Moïse dit à son *famulus* (*fatâ*) : je n'aurai de cesse que j'atteigne la réunion des deux mers, dussé-je voyager des siècles ! Quand ils eurent atteint le lieu où elles se réunissent, ils oublièrent leur poisson qui prit sa course souterraine dans la mer. Quand ils l'eurent dépassé, il dit à son *famulus* : P367 donne-nous notre repas : à ce voyage nous avons gagné de la fatigue. —

Vois-tu, dit-il, comme nous atteignions le rocher, j'ai oublié le poisson ; ce ne peut être que Satan qui m'ait empêché de m'en souvenir, et il a pris son chemin dans la mer, merveilleusement. — C'est cela dit-il, que nous cherchions à atteindre. — Et ils revinrent exactement sur leurs pas. »

Ce texte obscur est un écho de la grande expédition d'Alexandre, racontée par la littérature judéo-chrétienne, parmi les diverses versions connues qu'elle y a prises, la plus proche du Coran est celle de l'évêque jacobite Jacques de Saroudj, mort en 521. On la trouve dans une homélie en syriaque qui raconte aussi l'histoire des Sept Dormants [mccclxxviii]. Alexandre est parti à la conquête du monde jusqu'à la région des Ténèbres, jusqu'au monde des Bienheureux et à la source paradisiaque de la vie éternelle. Selon l'évêque [mccclxxix], Alexandre a organisé une expédition dont le but apparent est le pays de l'obscurité, aux confins de la terre, on dirait volontiers de la mer Ténébreuse. Il monte dans l'Inde où il consulte de sages vieillards, et l'un d'eux lui sert de guide pour continuer son voyage ; en cours de route Alexandre lui apprend que ce qu'il cherche, c'est la source de la vie. Le vieillard ne la connaît pas, mais il sait que c'est l'une de celles qu'ils vont rencontrer sur leur chemin, Alexandre charge son cuisinier de la découvrir en jetant dans chacune d'elles un poisson salé ; et un jour voici que le poisson frétille et nage si rapide que c'est en vain que le cuisinier se jette à l'eau pour le rattraper ; il rejoint bien vite Alexandre et cherche à le ramener à la source de la vie, mais il ne sait plus le retrouver. Le vieillard s'efforce d'apaiser Alexandre qui se montre d'autant plus furieux que son cuisinier, ayant plongé dans la source, est devenu immortel. « Ne pouvant réussir à le mettre à mort, il le fit enfermer dans une caisse de bronze et jeter dans la mer, où il devint un génie des eaux. »

Une version talmudique connaît aussi la source de vie, dans laquelle Alexandre fait laver ses poissons salés ; mais c'est une source du paradis ; et Friedländer [mccclxxx] après Nöldeke, refuse de trouver dans ce texte l'origine du Pseudo-Callisthène. Or le Coran ne parle pas de la source de vie : le poisson disparaît mystérieusement. Il n'est guère vraisemblable P368 que ce soit un oubli des récitateurs coraniques ; des commentateurs ont supposé que Mohammed avait redouté d'évoquer par là une force qui eût été étrangère à la toute-puissante direction de la vie des hommes par Allah [mccclxxxi].

On ne saurait négliger le Pseudo-Callisthène (300 après J.-C.) ; on rapproche nécessairement le nom du compagnon d'Alexandre, Glaucos, de celui du compagnon de Moïse, car, dans la suite du récit coranique il s'appelle al-Khidr ou al-Khudr, c'est-à-dire le vert, le glauque [mcccclxxxii]. « Et tous deux rencontrèrent là l'un de nos serviteurs auquel nous avons accordé une spéciale faveur et que nous avons instruit de quelque chose de notre science. » Moïse lui demande de l'accompagner. Moïse souhaite « qu'il lui enseigne de ce qu'il sait, comme direction de vie ». « Tu ne seras pas capable d'être patient envers moi. Comment le serais-tu... » Moïse promet de ne l'interroger sur rien avant qu'il ne l'en ait informé, et ils se mettent en route. Le sage saborda un bateau dont les marins les ont accueillis sans leur faire payer leur passage ; à terre, il tue un jeune garçon inoffensif ; puis, il répare un mur croulant chez des gens qui lui ont refusé l'hospitalité. A chaque fois, Moïse s'indigne et le sage lui montre qu'il manque à sa parole : à la troisième, il prend congé, après avoir expliqué les raisons profondes de ses actes [mcccclxxxiii]. Le bateau, une fois endommagé, ne sera pas confisqué par un méchant roi. Le sage vieillard a craint que le jeune garçon n'égare ses père et mère qui sont croyants ; et la tradition ajoute qu'il a découvert sur son épaule la marque de sa future impiété et damnation, — Il y a au pied du mur un trésor dont il fallait réserver la découverte à deux orphelins quand ils seraient adultes [mcccclxxxiv].

Le récit talmudique qui met en scène le prophète Élie et Josua ben Lévi est aussi à la base de la légende coranique. La tradition syriaque a mis Moïse à la place de Josua ; Mohammed ne paraît pas avoir rapproché al-Khidr d'Élie, qu'il a nommé ailleurs Elyas. Des traditions musulmanes appellent le compagnon de Moïse Yûchâ' b. Nûn, Josua fils de Poisson, ce qui rappelle à la fois la légende talmudique et le poisson, symbole d'immortalité dans l'ancien art chrétien [mcccclxxxv].

La doctrine musulmane voit bien que cette aventure est P369 une leçon de sagesse qu'Allah donne à Moïse qui s'est vanté d'être l'homme le plus sage de son temps ; il a trouvé, sinon la source de vie, du moins la croyance en l'infini de l'inconnaissable [mcccclxxxvi].

Mais des traditionalistes ont pensé que tout cela était indigne de Moïse et ils ont fait dire à Mohammed que le héros en fut un très ancien Mûsâ qui n'a aucun rapport avec le Prophète Moïse [mcccclxxxvii].

Les commentaires du Coran sont en désaccord sur le sens du mot « passage » ; suivant une tradition, Moïse et Josua b. Nûn découvrent un passage à sec à travers la mer pour atteindre l'île, près de laquelle ils trouvent al-Khidr assis sur un tapis dans la mer [mccclxxxviii].

Les commentateurs ont voulu situer le lieu de la rencontre de Moïse avec al-Khidr, l'endroit, dit la légende syriaque, « où les eaux claires se mêlent aux flots de la mer Ténébreuse » Ils ont cherché vers l'Inde et la Chine les Océans mystérieux. Au VIIIe siècle, on a pu penser au détroit de Gibraltar, que Mûsâ b. Nuçaïr traversait en 711, et où il découvrait les flacons de bronze où Salomon avait enfermé les djinns rebelles [mccclxxxix].

Al-Khidr est un personnage très ancien qui a vécu du temps d'Afrîdûn, de Sem fils de Noé, de Caïn, d'Abraham, de Pharaon, etc. C'est un prophète qui vivra, invisible, jusqu'au Jour de la Résurrection, soit parce qu'il a enterré Adam après le déluge, soit parce qu'il a bu à la source de vie [mcccxc].

Dans le Coran comme dans l'homélie syriaque de l'évêque Jacques de Saroudj, la légende de Moïse et d'al-Khidr est unie à celle d'Alexandre et de la digue contre Gog et Magog, autre preuve de la toute-puissance d'Allah. Le Bicornu, après être parvenu au pays du Couchant du Soleil, se tourne vers celui du Levant, « Il parvint entre les deux digues et il trouva au-delà d'elles des gens qui comprenaient à peine un langage. Bicornu, dirent-ils, Gog et Magog sont néfastes sur la terre ; que ne te fournirions-nous pas des ressources pour que tu fasses une digue entre eux et nous. — Donnez-moi des morceaux de fer pour que je remblaie entre les deux versants du défilé. — Soufflez, dit-il, jusqu'à ce qu'il y ait du feu. Venez à moi, que j'y verse du bitume. — Et ils ne purent pas la P370 franchir, et ils ne purent pas la percer. Ce fut une faveur d'Allah [mcccxci]. »

Un verset antérieur du Coran avait déjà annoncé que Gog et Magog allaient « dévaler de toutes les hauteurs ». Et ensuite la révélation répond aux questions des Juifs. — Magog = Madjî est une transcription de l'hébreu et du syriaque ; Yadji = Gog peut être le syriaque Agog ; mais Mohammed peut aussi l'avoir construit sur le modèle Mârût-Hârût [mcccxcii].

Le Bicornu, *Dhu'l-Qarnaïn*, est bien ici Alexandre. Cependant des exégètes musulmans ont été choqués de l'importance que le Coran donnerait à un infidèle et ils veulent y reconnaître un tobba yéménite [mcccxciii]. On vient de voir que dans le récit précédent, Moïse s'est substitué à Alexandre : or les deux cornes de celui-ci se retrouvent en les deux rayons qui jaillissent du front de Moïse [mcccxciv]. — Alexandre est fils de Jupiter Ammon qui avait deux cornes.

La légende de la digue, protectrice contre l'invasion, semble avoir encore hanté les esprits au IXe siècle. Le calife abbasside al-Wâthiq rêve qu'elle est rompue et envoie bien vite un de ses agents qui revient après un voyage de vingt-huit jours (?) annoncer qu'il l'a trouvée intacte [mcccxcv].

DAVID ET SALOMON

David et Salomon tiennent dans le Coran une place considérable ; ils y apparaissent à la fois sous les traits que leur a donnés la Bible, soit sous des aspects légendaires, déjà répandus en Arabie.

David. — L'ancienne poésie arabe connaît un David, manieur du fer et fabricant de cottes de mailles, elle y voit parfois un roi d'Israël, et attribue les mêmes travaux au roi Salomon. Et le Coran redit : « Nous lui avons enseigné à fabriquer pour vous un vêtement qui vous protège contre votre virulence. — Nous avons assoupli pour lui le fer... Façonne de longues cottes et disposes-en régulièrement les mailles [mcccxcvi]. » Il pourrait donc servir de patron aux Juifs de Yathrib dont Mohammed espère la conversion, car ils en fabriquent ainsi que des armes.

Puis le Coran montre en David le vainqueur de Goliath = Djâlût. P371 Après la mort de Moïse, les Israélites demandent à leur prophète de leur donner un roi : ce prophète, qui n'est point nommé, est Samuel. On a supposé que Mohammed n'avait pas voulu honorer le nom d'un ennemi particulier, Samawal b. 'Adiyâ : je croirais plutôt à l'une de ces petites énigmes par quoi la révélation éveille la curiosité des auditeurs de la prédication. — Le prophète annonce aux Israélites que

Dieu leur désigne pour roi Tâlût (Saül) ; protestations : il est indigne ! « Dieu l'a choisi sur vous et l'a grandi en savoir et en force corporelle [mcccxcvii]. » « Le signe de son pouvoir royal, c'est que l'Arche vous viendra, contenant une présence *sakîna* de votre Maître et une relique de ce qu'a laissé la famille de Moïse et d'Aaron. Les anges la porteront. »

Tâlût se met en marche contre les ennemis ; au passage d'un fleuve, il interdit à ses soldats d'en boire l'eau, sauf dans le creux de la main ; mais bien peu obéissent. — En face de l'armée de Djâlût, ils sont effrayés de son importance, mais le roi leur rappelle que Dieu donne la victoire à une petite troupe de croyants sur une grande masse d'infidèles. « David tua Djâlût et Allah lui donna la royauté et la sagesse, et il enseigna ce qu'il voulut. » — L'incident du fleuve, qui est détaché de l'histoire de Gédéon, paraît être une allusion au combat de Badr [mcccxcviii].

Djâlût est hébreu et araméen. Tâlût paraît avoir été inventé en symétrie et d'après l'arabe *tâla* « être long » pour rappeler la taille de Saül. Les versets du Coran suggèrent des observations pour lesquelles je renvoie aux historiens et aux textes [mcccxcix].

Le Coran sait que David a reçu d'Allah les *zabûr*, qui pour Mohammed ont le sens d'« Écriture », de Livre sacré, sans connaître la forme primitive du mot (éthiopien *mazmûr*) et sans savoir qu'il s'agit de psaumes. On retrouvera, dans les querelles de Mohammed avec les Quraïchites les *zubûr*, les « lignes tracées, les écritures », que le Coran appelle aussi feuillets et que les Quraïchites désignent sous le nom de « tracés des Anciens » [mcd].

David a donc reçu la sagesse ; comme son fils Salomon, il la manifeste en rendant la justice : « Patiente (Mohammed) devant leurs paroles, et souviens-toi de notre serviteur David, qui, plein de force, revient à nous. Nous avons affirmé son [P372] pouvoir ; nous lui avons donné la sagesse et la décision des procès. As-tu ouï parler des plaideurs, quand ils ont franchi le mur du sanctuaire, comment ils ont pénétré auprès de David, qui en fut effrayé. « Ne crains point, dirent-ils : nous sommes deux plaideurs ; l'un de nous réclame contre l'autre. Décide entre nous selon l'équité et ne sois pas injuste : conduis-nous vers la droiture de la route. Celui-ci est mon frère qui a quatre-vingt-

dix-neuf brebis, et moi, j'en ai une seule. Il a dit : confie-la moi. Et il m'a convaincu par ses discours. — Il t'a fait tort, dit (David), en te demandant d'adjoindre ta brebis à ses brebis, car parmi beaucoup de ceux qui mélangent ainsi leurs bêtes, l'un deux réclame à l'autre, sauf ceux qui ont la foi et qui agissent pieusement. Ceux-ci sont rares... » David, nous t'avons fait notre représentant *khalîfa* sur la terre ; décide entre les hommes avec équité et ne t'abandonne point à la passion. » — Tout cela a son origine dans la Bible. La tradition musulmane répète que David jugeait avec rectitude, distinguant le Vrai du Faux [mcdi].

Salomon. — Salomon, comme David, était connu de la légende arabe antéislamique sous le nom de Sulaïmân, qui paraît être une forme diminutive de Salomon ou Salmân, ou une altération phonétique de Salomon. On ne connaît cependant aucun Arabe ancien qui ait porté ce nom, mais des Juifs de Yathrib [mcdii].

Sulaïmân était, comme David, un habile artisan de cottes de mailles ; il possédait des pouvoirs magiques. Le Coran les lui a conservés en les confondant, en quelque mesure, avec la sagesse que lui a conférée la Bible, et il y a joint la passion des chevaux.

Cette sagesse, telle qu'elle apparaît dans le Coran ne se manifeste pas en préceptes, en « Proverbes », en *logia*, mais en jugement droit à décider des procès : « Et David et Salomon, quand ils rendirent leur sentence au sujet de la terre en labour, alors que les moutons des gens y étaient allés paître durant la nuit. Et à tous deux nous donnâmes jugement et sagesse. » Ce jugement fait toujours autorité en matière de dégâts causés par le bétail à la récolte d'autrui [mcdiii].

La sagesse de Salomon n'a pas été prouvée dans le Coran par le rappel du célèbre Jugement ; mais la tradition la P373 raconte d'après la Bible ; quand Salomon décide de couper l'enfant en deux : « Ne le tue pas, dit la plus jeune des femmes. » Selon les exégètes coraniques, la Sagesse de Salomon, c'est son autorité prophétique ; c'est la révélation ; c'est aussi son pouvoir magique : « Et nous avons donné à David et à Salomon une science, et ils ont dit : Louange à Allah qui nous a accordé supériorité sur tant de ses serviteurs croyants [mcdiv]. »

Ce pouvoir magique, Salomon le manifeste pleinement dans l'histoire de la reine de Saba : « Il s'assembla pour Salomon des troupes de djinns, d'hommes et d'oiseaux, en ordre de bataille, jusqu'à ce qu'elles fussent arrivées à la Vallée des Fourmis. « Fourmis, dit l'une d'elles, rentrez dans vos demeures pour n'être point écrasées par Salomon et ses armées, sans qu'ils en aient soupçon. Il se prit à rire de ses propos. Seigneur, dit-il, contrains-moi à t'être reconnaissant de ta faveur que tu as répandue sur moi et sur mes deux parents. — Il passa la revue des oiseaux et dit : Qu'ai-je à ne point voir la huppe ? Est-elle donc parmi les absents ? Je lui infligerai un châtiment sévère, ou même je lui couperai la gorge, à moins qu'elle n'apporte une excuse évidente. — Mais il ne se passe guère de temps qu'elle ne vînt dire : J'ai appris une chose que tu ne sais pas ; je t'apporte sur Saba une information certaine. J'ai trouvé une femme qui règne sur eux et qui est pourvue de toutes choses ; elle a un trône considérable. Et je l'ai trouvée, ainsi que son peuple, se prosternant devant le soleil, au lieu d'Allah-Très-Haut. Satan a paré pour eux leurs actes... Nous allons voir si tu dis vrai ou si tu es parmi les menteuses. Emporte cette lettre et jette-la-leur, puis quitte-les, mais fais attention à leurs propos. » — La reine convoque son conseil et lit la lettre de Salomon : « Au nom d'Allah *ar-Rahmân ar-Rahîm*... venez à moi soumis *muslimîn*. » Que doit-elle faire : le conseil affirme sa force, mais elle décide d'envoyer un cadeau à Salomon. Celui-ci le repousse et menace de l'invasion. — « Gens assemblés, dit-il, lequel de vous m'apportera son trône, avant qu'ils viennent à moi soumis ? » Un 'Ifrît parmi les djinns dit : moi, je vais te l'apporter avant que tu sois levé de ta place. Mais celui d'entre eux qui avait de la science de l'Écriture dit : « Je te l'apporterai P374 avant que revienne, vers toi le trait de ton regard. » En voyant le trône, Salomon loue et remercie Allah, et il ordonne que l'on change le trône de la reine et qu'on le lui reporte. Quand elle fut arrivée, on lui dit Est-ce comme ceci qu'est ton trône ? — C'est comme si c'était lui, dit-elle... On lui dit : Entre dans le palais. En le voyant, elle crut qu'il y avait une masse d'eau et elle découvrit ses jambes. — C'est, dit-il, un palais au sol de vitres lisses. — Seigneur, dit-elle, j'ai fait tort à mon âme, et avec Salomon, je m'en remets à Allah, maître des hommes [mcdv]. »

Il est probable que dans un de ces versets le Coran identifie les Tobba' avec le peuple de Saba : « Les gens de Saba avaient, dans les

lieux qu'ils habitaient, deux jardins, à droite et à gauche. Mangez des nourritures venues d'Allah et soyez-lui reconnaissants ! Mais ils dévièrent du droit chemin et nous lâchâmes sur eux le torrent d'Al-'Arim. » — On retrouve ici la combinaison des traditions bibliques avec les anciennes légendes arabes ; al-'Arim désigne la digue de Ma'rib, non seulement chez les poètes, mais dans une inscription d'Abraha [mcdvi].

Le Coran insiste sur la nature des pouvoirs magiques de Salomon ; ils lui sont une faveur d'Allah ; ils ne lui viennent point de Satan et de ses acolytes ; ils ne sont nullement ceux des deux anges de Babylone, Hârût et Mârût [mcdvii]. Néanmoins, la magie de Salomon a des conséquences inutiles ou néfastes pour les hommes. Salomon tient sous ses ordres un vent destructeur. Des Satans plongent pour son service dans la mer et exécutent divers travaux. Il a hérité de David la science du langage des oiseaux. — « Nous avons fait couler pour lui la source du cuivre en fusion. Des djinns construisent pour lui des palais, confectionnent « des figures, des plateaux pareils à de grands bassins, des marmites fermes sur leurs pieds ». — Ces djinns bâtisseurs sont les *Shedim* qui ont construit le temple de Jérusalem [mcdviii].

Salomon a un anneau sur lequel est gravé le nom ineffable d'Allah et qui lui confère pouvoir sur tous les Esprits « de la terre et de l'air ». Cet anneau porte une émeraude dont Adam se parait et que Gabriel a apportée du paradis à Salomon. Celui-ci perd son anneau, dans des circonstances [P375] qui sont expliquées diversement selon la légende populaire, il l'a prêté à un démon, son vizir, Asaf b. Barkhiya, qui l'a jeté dans la mer. Après avoir erré, méconnu et misérable, il le retrouve dans le ventre d'un poisson que lui donne une femme compatissante [mcdix].

Salomon plein d'orgueil avait annoncé qu'en une seule nuit il ferait le tour de soixante-dix, quatre-vingt-dix-neuf ou Cent de ses femmes et que chacune d'elles aurait un fils, et il négligea insolemment d'ajouter : Si Allah le veut. Une seule des femmes accoucha, et de la moitié d'un avorton. — Salomon eut aussi un fils que les Satans décidèrent de tuer ; Salomon l'apprit et ordonna à un nuage d'emporter l'enfant ; mais Allah, pour punir l'orgueil du roi, fit mourir l'enfant et jeta son corps sur le trône. — Salomon avait confisqué aux djinns rebelles les cahiers dans lesquels ils notaient, sans les bien comprendre,

les conversations des anges aux confins du ciel. Il les avait cachés dans un coffre sous son trône ; à sa mort, Satan indiqua le coffre aux Israélites et ainsi se répandirent de fausses légendes [mcdx].

Pour les Bédouins les chevaux sont une richesse de grand chef, et Salomon la possède. Alors qu'on lui présentait, dans l'après-midi, des juments piaffantes, racées, il dit : « J'ai été pris de la passion d'en être riche jusqu'à m'en détourner de dire le nom d'Allah, et cela jusqu'à ce que le soleil fût derrière son voile ! Ramenez-les-moi. » Et il se mit à les toucher sur les jambes et sur le cou. « Salomon expie volontairement sa faute en sacrifiant ses chevaux : il leur coupe les jarrets et la gorge. »

Cette expiation est insuffisante, car le Coran continue : « Nous troublâmes Salomon en jetant sur son trône un cadavre. Alors, il revint à la raison et dit : Seigneur, pardonne-moi, et donne-moi un pouvoir qui n'appartienne à aucun autre après moi. » Et Allah lui rendit ses pouvoirs magiques.

Sa mort fut extraordinaire « Quand nous eûmes décrété sur lui la mort (les djinns) ne s'aperçurent de sa mort que parce que la bête de la terre avait mangé son bâton de chef. Quand il s'effondra, les djinns comprirent que s'ils avaient été instruits de l'inconnaissable, ils n'auraient point persisté en leur besogne avilissante [mcdxi]. »

LES PETITS ENVOYES

P376 A côté des grands Envoyés d'Allah, le Coran connaît plusieurs petits prophètes, qui sont des figures bibliques, mais non point celles des grands prophètes d'Israël. Ceux-ci, qui avaient été seulement de magnifiques avertisseurs de la colère divine, étaient beaucoup moins intéressants pour la croyance populaire que l'homme à la baleine ou Joseph le pudique. Et Mohammed trouve dans leur aventure la preuve que les Quraïchites doivent redouter la colère d'Allah tout-puissant.

Loth. — Le nom de Loth est cité dix-sept fois dans le Coran. Il fait partie de la liste des anciens avertisseurs des peuples impies, avec Noé

et les deux prophètes arabes ; comme eux, Loth a été sauvé, avec sa famille, du châtiment envoyé par Allah. Sodome et Gomorrhe ne paraissent pas au Coran sous leur nom ; elles sont les « pécheresses », *al-mu'tafikât* [mcdxii].

Dès le début de la seconde période de la révélation, l'histoire de Loth suit le récit de la Genèse. « Nous avons envoyé sur eux un vent lanceur de pierres ; sauf la famille de Loth que nous avons sauvée à l'aurore. — Il les avait avertis de notre châtiment, mais ils crurent mensonger son avertissement. — Ils lui demandèrent d'abuser de son hôte ; mais nous éteignîmes leurs yeux... — Et au petit matin ce fut pour eux un châtiment terrible [mcdxiii]. » « Nous le sauvâmes avec sa famille, tous sauf une vieille femme qui fut parmi les retardataires ; puis nous anéantîmes les autres. » — Un autre rapproche le sort de cette femme de celui de la femme de Noé : « Elles furent épouses de deux de nos pieux serviteurs ; mais elles leur manquèrent et ils ne leur servirent de rien auprès de Dieu. On leur dit : Entrez dans le feu avec ceux qui y entrent ! [mcdxiv] »

Le Coran, dans quatre autres passages, confirme son étroit rapport avec la Genèse ; dans le Coran, comme dans la Bible, l'histoire de Loth fait suite à l'annonce de la naissance merveilleuse d'un fils chez le vieil Abraham. Loth offre ses filles aux hommes en rut ; mais au lieu du châtiment P376 de soufre et de feu, le Coran « fait pleuvoir des pierres d'argile », semblables à celles qui anéantiront l'armée d'Abraha et comme elles, marquées [mcdxv].

Bien que le Coran ait réuni les noms d'Abraham et de Loth, il semble avoir ignoré leur parenté, que la tradition connaît bien [mcdxvi]. — Il assemble aussi plusieurs fois les noms de Noé et de Loth [mcdxvii].

Mohammed ne s'est intéressé à l'aventure de Loth que parce que la ruine des deux cités perverses était un parallèle utile à celle des peuples de 'Ad et de Thamoud. On ne saurait lui reprocher de ne point avoir introduit dans le Coran des histoires de coucheries qui ont perdu pour nous leur valeur de prostitution sacrée.

Joseph. — Joseph, dont le nom, dit un traditionniste est cité vingt-sept fois dans le Coran, le donne en outre à la sourate *12*. La révéla-

tion lui attribue « sagesse et science », et les commentaires y voient sa mission prophétique : néanmoins son rôle d'avertisseur n'est mentionné que dans quelques versets, sous une forme banale ; il apparaît surtout dans sa « belle histoire ». — Son nom, Yûsuf, est une variante de Yusif, hébreu, araméen et éthiopien. La tradition musulmane le sait être descendant d'Abraham [mcdxviii].

Le Coran suit la Bible et la haggada juive ; la légende musulmane s'orne de détails de tradition préislamique et sait les noms de tous les personnages. Il convient de mettre à part le charmant épisode, illustré par le peintre Dinet, où des femmes se coupent les doigts. « Nous te contons la plus belle des histoires. Alors, Joseph dit à son père : Mon père, j'ai vu (en songe) onze étoiles, le soleil et la lune, je les ai vus se prosterner devant moi. — Mon fils, dit-il, ne raconte point ton songe à tes frères : ils te dresseraient quelque embûche ; car Satan est pour l'homme un ennemi déclaré. Ainsi donc, tu es élu par ton Maître qui t'enseignera l'interprétation des songes et qui achèvera sa faveur sur toi et sur la famille de Jacob, comme il l'a achevée jadis sur tes deux pères, Abraham et Isaac, car ton Maître sait et décide. — Alors ils dirent : « Joseph et son frère sont plus chers que nous à notre père ; mais nous sommes [P378] unis et notre père est dans une erreur évidente. — Tuez Joseph et abandonnez-le en une terre ; la face de votre père deviendra libre pour vous et vous serez, lui disparu, des gens heureux. — L'un d'eux prit la parole et dit Ne tuez pas Joseph, mais jetez-le dans le profondeurs d'un puits : quelque passant l'y recueillera, si vous faites ainsi [mcdxix]. — Notre père, dirent-ils, que n'as-tu confiance en nous au sujet de Joseph ; nous saurions bien le garder ! — Laisse-le aller demain avec nous à la prairie (?) jouer ; nous en aurons bien soin. — Cela me chagrine, dit-il, que vous l'emmeniez ; je crains que le loup le dévore quand vous n'y ferez point attention. — Si le loup le mange, dirent-ils, alors que nous serons une bande, nous serons bien en faute ! — Puis ils l'emmenèrent, d'accord pour le jeter dans le fond du puits (nous lui révélâmes : tu leur raconteras leur présente manœuvre ; ils ne s'en doutent guère) ! — Et le soir, ils revinrent à leur père en pleurant. — Notre père, dirent-ils, nous sommes partis devant et nous avons laissé Joseph derrière avec nos affaires, et le loup l'a mangé. Tu ne nous croiras pas et pourtant, nous disons la vérité. — Et ils apportaient sa tunique (tachée) d'un sang trompeur. — Non, dit-il, vos âmes mauvaises vous ont poussés à un acte. Mais patience est

belle ! — Des voyageurs passèrent et envoyèrent leur puiseur d'eau, qui fit descendre son seau. Hé, belle affaire ! C'est un jeune garçon ! Et ils le dissimulèrent comme marchandise. Ils le vendirent pour un prix misérable : ils en faisaient peu de cas. Celui d'Égypte qui l'acheta dit à sa femme : « Fais-lui bon accueil ; il nous profitera peut-être. Nous le prendrions pour fils. » — Ainsi nous donnâmes à Joseph sa place sur la terre — et nous lui apprîmes à interpréter les histoires... Quand il fut adulte, nous lui donnâmes jugement et savoir... Celle dont il habitait la maison s'offrit à lui, ferma les portes l'une après l'autre ; et elle lui dit : « Vite, à toi ! — Dieu me garde, dit-il ; mon maître mérite meilleur traitement. Les méchants ne florissent point. » — Déjà elle avait pensé à lui et il avait pensé à elle, mais il avait vu la marque de son Maître ; nous écartions ainsi de lui le mal et la vilenie... Tous deux arrivèrent à la porte et elle lui déchira sa tunique par-derrière. Et ils se trouvèrent en face de son seigneur devant la porte. — « Quelle est, P379 dit-elle, la récompense de qui veut du mal à ta femme, sauf d'aller en prison ou bien un châtiment terrible ? C'est elle, dit-il, qui s'est offerte à moi. » Et quelqu'un de sa famille en porta témoignage : « Si sa tunique est déchirée par-devant, elle dit vrai et lui est menteur. Si sa tunique est déchirée par-derrière elle ment et c'est lui qui dit la vérité. » — Quand il vit sa tunique déchirée par-derrière, il dit : « Cela vient de votre rouerie, car votre rouerie est immense. — Joseph, détourne-toi de cela, et toi, implore le pardon de ta faute, tu as fauté. Des femmes dirent : « La femme d'Al-'Azîz s'est offerte à son esclave, qui l'a affolée de son amour. Nous la voyons dans un trouble évident. » — Quand elle apprit leurs méchants propos, elle envoya les inviter, et elle fit préparer pour elles des coussins ; puis elle leur fit donner à chacune un couteau, et elle dit : « Sors, va devant elles ! » Quand elles le virent, elles l'admirèrent. Elles se coupèrent les mains, en disant : « Hélas ! Seigneur ! Ce n'est point là un homme ; c'est un ange glorieux. — Voilà, leur dit-elle, celui pour qui vous me blâmiez. Oui, je me suis offerte à lui, et il a fait le pudique. » — Il leur semble bon, après avoir vu les signes, de le mettre pour un temps en prison. Et entrèrent dans la prison en même temps que lui deux jeunes gens, dont l'un dit à l'autre : « Je me suis vu en songe presser pour faire du vin. — Moi, dit l'autre, je me suis vu portant sur ma tête du pain dont les oiseaux mangeaient. Explique-nous ce que cela signifie, car nous voyons en toi un de ceux qui font le bien. » — « O mes deux compagnons de prison. L'un de vous versera le vin à

son maître ; quant à l'autre, il sera au pilori et les oiseaux viendront manger à sa tête. » — Et il dit à celui des deux qu'il pensait devoir être sauvé : « Parle de moi à ton maître. » Mais Satan lui fit oublier de parler de lui, et il resta en prison quelques années [mcdxx].

Et les divers épisodes de la vie de Joseph se succèdent : le songe du roi : les sept vaches grasses et les sept vaches maigres ; rappel de l'aventure avec la femme d'Al'Azîz ; Joseph, intendant des greniers du roi ; arrivée de ses frères leur conversation avec Joseph ; Joseph les reçoit de nouveau, puis les renvoie ; le jeune frère ; la coupe du roi ; retour des frères auprès de Jacob ; ils reviennent auprès d'al'Azîz P380 Joseph se fait reconnaître ; la tunique portée à Jacob, qui recouvre la vue ; la prosternation : « Mon père, voici l'explication de mon songe » ; pardon et reconnaissance envers Allah. — La belle histoire traîne en longueur et la forme en est devenue monotone. Il faut pourtant insister sur le souci exceptionnel de composition qui la distingue de la plupart des récits coraniques. On en a conclu, avec vraisemblance, que la sourate de Joseph est un souvenir de quelque récit édifiant d'origine juive ou chrétienne, qui avait déjà résumé et arrangé les chapitres de la Genèse. — Il ne semble pas avoir apporté à la prédication d'autre avantage que de plaire à ses auditeurs et d'insister sur la toute-puissance d'Allah qui dirige les hommes selon sa volonté suprême et dévoile à ses élus quelque chose de l'inconnaissable.

Il faut y noter l'insistance à conférer à Joseph la science de l'interprétation des songes : il est en cela un sorcier d'ancien modèle ; mais c'est pour la gloire d'Allah, et David et Salomon étaient encore mieux pourvus de sortilèges.

Jonas. — L'aventure de Jonas, Yûnus, est racontée au début de la seconde période mekkoise : « Jonas fut parmi les Envoyés. Alors, il s'évada vers le navire qui était plein. Il tira au sort et il fut de ceux sur qui il tomba. Et le poisson l'avala ; et il se blâma lui-même. S'il n'avait pas été de ceux qui louent Allah, il serait resté dans son ventre jusqu'au jour où on sera ressuscité. Nous le rejetâmes sur la terre ; il était bien faible. Et nous dressâmes au-dessus de lui un arbre de *yaqtîn*, et nous le fîmes notre Envoyé sur cent mille ou davantage [mcdxxi]. »

L'arbre *yaqtîn* est le *kikayon* de la Bible : « un arbre à courges, sans tige dressée, tel que citrouille, melon, coloquinte et concombre ». Jonas, sous sa cucurbite, est un sujet de peinture des catacombes [mcdxxii]. Jonas a donné à la sourate *37* son nom, Yûnus, qui est éthiopien ou araméen [mcdxxiii]. — Il est, dans des versets, « l'homme au poisson » et c'est ainsi que le Coran l'appelle, en recommandant à Mohammed d'imiter sa patience, dans un verset qui est reculé à Médine par des exégètes musulmans ; on pourrait P381 le placer dans la seconde période mekkoise, non loin de la sourate *37*.

L'Évangile présente l'aventure de Jonas comme une similitude de la mort et de la résurrection de Jésus, entre lesquelles trois jours se sont écoulés. L'exégèse musulmane y trouve, elle aussi, une preuve de la toute-puissance d'Allah. Elle rejoint la tradition chrétienne en reconnaissant dans le poisson de Jonas, comme dans celui de Moïse, un symbole de la résurrection.

Idrîs. — Idrîs est nommé dans deux versets du Coran : dans l'un, il est, avec Ismaël et Dhû'l-Kifl, « parmi les patients » ; dans l'autre, il est prophète *nabî*, « et nous l'avons élevé à une haute place ». La tradition en sait plus long. Mohammed, dans son ascension, l'a trouvé au quatrième ciel, ou même au sixième ; un ange l'y a porté et l'ange de la mort a été bien surpris de l'y trouver [mcdxxiv]. Et la légende musulmane a largement développé la personnalité d'Idrîs qui fut initié aux sciences et aux arts, et devint notamment le saint patron des tailleurs.

Wensinck accepte l'étymologie Andréas, proposée par Nöldecke et le rapprochement que Hartmann a établi avec le cuisinier d'Alexandre, c'est-à-dire avec al-Khidr et par conséquent avec Élie (tous deux immortels), ainsi que l'ont proposé des érudits musulmans ; Idrîs est donc une preuve indirecte de la résurrection. Il faut renoncer à trouver Esdras dans Idrîs [mcdxxv]. Mais on retrouve également en lui Hénoch, et aussi le héros d'un mythe solaire. Il fut envoyé par Allah à la postérité de Caïn et d'Abel, après le temps de Seth [mcdxxvi].

Élie, Élisée, etc. — Entre Moïse et Aaron d'une part, et Loth de l'autre, le Coran consacre quelques versets à Ilyâs = Élie. — « Ilyâs est parmi les Envoyés. Il a dit à son peuple : Ne craindrez-vous pas ? Invoquerez-vous Ba'al ?... Salut sur Elyisina », où il est convenu que *ina* final est pour la rime [mcdxxvii].

Elisée, al-Yâsa, apparaît dans des versets avec Ismaël, Jonas, Loth, etc., « tous nous les avons placés au-dessus des P382 hommes ». La tradition musulmane fait de lui le successeur d'Élie dans la chaîne des prophètes [mcdxxviii].

Le nom de Dhû'l-Kifl est mêlé dans quelques versets à celui d'autres « patients, parmi les Bons ». Comme Idrîs, ils sont des exemples d'immortalité et des preuves de la résurrection. Des traditionnistes voient en lui un cousin d'Élie, ou bien Élie lui-même ; « celui dont on a soin » a reçu d'Allah des faveurs spéciales. — D'autres en font le successeur d'Élisée ou d'un roi d'Israël : seul, il fit serment de jeûner le jour, de prier la nuit et de ne jamais se mettre en colère, et il y fut fidèle, malgré Satan [mcdxxix].

Job. — Le Coran ne mentionne que des fragments de la vieille histoire biblique de Job : « J'ai été atteint par Satan de malheur et châtiment. — Frappe de ton pied ! Voici une eau fraîche d'ablution et de breuvage. Et nous lui donnâmes sa famille... Prends en ta main une botte d'herbes, frappe avec elle et ne viole pas ton serment. » — Mohammed montre seulement par là aux Juifs qu'il connaît leurs Écritures mieux qu'eux-mêmes. On dit que le premier Arabe qui porta le nom de Job, Ayyûb, fut l'aïeul du poète 'Adî b. Zaïd [mcdxxx].

La tradition, dans Tabarî par exemple, rapporte tous les détails de la légende biblique. Iblîs se fait fort auprès d'Allah de pouvoir égarer Job et de l'amener à adorer un autre dieu. Allah lui permet de torturer Job dans ses affections et dans sa chair. Son corps répand une telle puanteur qu'il doit se retirer dans une hutte où il reçoit parfois la visite de sa femme et celle de ses trois amis, dont Tabarî sait les noms bibliques [mcdxxxi].

Loqmân. — Loqmân est réuni, dans la tradition arabe, à David et à Jonas ; certains auteurs en font un prophète. « Nous avons donné à Loqmân la sagesse *hikma* », c'est-à-dire la raison et la faculté d'agir suivant elle et de réussir dans ses entreprises [mcdxxxii]. — Dans le Coran, il énonce pour son fils des sentences qui répètent des formules bien connues de l'antiquité et qui ne renseignent en rien sur le personnage. On a vu en lui Bileam (Barlaam) et d'autres. Il est bien connu dans l'ancienne poésie arabe pour sa sagesse et pour la longueur P383 de sa vie, égale à celle de sept vautours [mcdxxxiii]. Lui aussi est donc, en une certaine mesure, un exemple de vie anormale, accordée par Allah.

JEAN, MARIE, JESUS

Malgré le respect dont l'Islam entoure tous les précédents personnages, et d'abord Abraham, aucun n'occupe dans le Coran une place égale à celle de Jésus, qu'entourent Zacharie, Jean, Elisabeth, Marie.

Jean. — Dès la seconde période mekkoise, le Coran raconte la naissance inespérée de Jean [mcdxxxiv] qui rappelle celle du fils d'Abraham et de Sarah et prépare celle de Jésus ; merveille de la naissance de Jean, fils de Zacharie et d'Élisabeth, descendante de Aaron. — Zacharie, dont la femme a été stérile, sent « ses os s'affaiblir et voit sa tête s'éclairer de blancheur ». Il demande à Allah un remplaçant « qui hérite de lui et de la famille de Jacob. — « Nous t'annonçons la joie d'un garçon dont le nom sera Jean. » Zacharie s'étonne et Allah lui rappelle qu'il l'a créé du néant ; et il donne un signe : « c'est de ne point parler aux gens pendant trois nuits consécutives ». — Jean est né : « Prends le Livre avec force ; nous te donnons du jugement dès ton jeune âge... bénédiction et purification... il fut pieux et bon envers ses père et mère... [mcdxxxv]. » Les versets médinois reprennent le récit sous une forme un peu différente : « Alors les anges l'appellent, comme il était debout en prière dans le sanctuaire. Allah t'annonce l'heureuse nouvelle de Jean, confirmateur d'un Verbe d'Allah, seigneur chaste, parmi les pieux. » Les divers épisodes de ce récit répètent l'Évangile. « Il n'y a personne de ta parenté qui soit appelé de ce

nom », dit Luc. — Le silence imposé à Zacharie rappelle celui d'Ézéchiel et celui dont Marie fait vœu à la Nativité ; etc. [mcdxxxvi].

Le Coran confère à Jean des grandes vertus, la bonté et l'humilité, et la chasteté. Des exégètes musulmans ont compris qu'il était impuissant et ont insisté, comme il convient, sur les détails scabreux. Il est « parmi les pieux », c'est-à-dire parmi les prophètes. La tradition le met en un rang de vertu P384 particulièrement élevé : « Nul, parmi les prophètes, ne comparaîtra devant Allah sans avoir commis quelque péché, sauf Jean, fils de Zacharie [mcdxxxvii]. » Il est *sayyid*, seigneur en la science et la vertu [mcdxxxviii]. On doit noter enfin que dans la sourate *3*, ce sont les anges qui parlent à Zacharie ; dans Luc, c'est Gabriel qui paraît. L'Évangile dit seulement : « Car tous croyaient que Jean était un vrai prophète [mcdxxxix]. »

Dès avant sa naissance, Jean manifeste son respect pour Jésus, dit la tradition. La femme de Zacharie dit à Marie : « ce qui est dans mon ventre se prosterne devant ce qui est dans le tien ». Et Jean, qui aura six mois de plus que Jésus, sera le premier à croire en sa mission [mcdxl].

La tête de Jean est toujours dans un coffre, dans la mosquée des Omayyades [mcdxli]. Il semble que le Précurseur ait inspiré aux musulmans une particulière vénération : un hadîth fait dire à Mohammed que Jean est le premier des prophètes. C'est l'attitude des Mandéens que l'on a surnommés les Chrétiens de saint Jean ; mais les textes mandéens qui le célèbrent sont postérieurs au Coran [mcdxlii].

Marie. — Marie, mère de Jésus, apparaît dans le Coran, dont une sourate porte son nom, auréolée d'une vénération presque égale à celle que lui consacre le christianisme. Mohammed voit en elle une maille de la chaîne prophétique qui la rattache à Adam, et il croit que pour les Chrétiens, elle est un élément de la Trinité. Le Coran, soucieux de maintenir Jésus dans la lignée de Moïse et d'Aaron (Hârûn) a considéré Marie comme la sœur de Hamâh, femme de Zacharie, et comme la fille du biblique 'Amrân, devenu 'Imrân ; il l'a confondue avec la prophétesse Maryam. Miryam est d'ailleurs le nom que toutes deux portent en éthiopien et en grec [mcdxliii]. Mohammed a conservé la tradition chrétienne qui fait descendre Jésus de David, et l'a indiquée dans un verset de la fin du Coran. — Jésus y est, le plus souvent, dési-

gné sous le nom de Ibn Maryam, le fils de Marie, expression évangélique, répétée par les écrivains chrétiens des premiers siècles, par Efrem notamment [mcdxliv].

On en conclurait donc que dans la pensée du Prophète, la Tora (Pentateuque) et l'Indjîl (Évangile) ont été révélés vers la même époque, l'une aux Juifs, l'autre aux Chrétiens. P385 Mais la tradition musulmane a la notion que la mission de Mohammed est séparée de celle de Jésus par une interruption de six cent cinquante ans, durant laquelle il n'y eut que quatre prophètes inconnus, trois Israélites et un Arabe [mcdxlv]. A la fin du VIIe siècle, les savants musulmans de Damas étaient déjà renseignés sur l'historicité de Jésus.

La naissance de Marie, sa jeunesse et l'annonce de la venue du Messie sont racontées dans les sourates *19* à Mekke et *3* à Médine ; c'est ce dernier récit qui est résumé ici : « Dieu a élu Adam et Noé, et la famille d'Abraham et la famille de 'Imrân, au-dessus des hommes, leurs descendants, l'une après l'autre. — Alors, la femme de 'Imrân dit : Mon Maître, je te voue ce qui est dans mon ventre, consacré et à ton service ; accepte-le de moi... » — Le mot *muharrar* a été compris par un islamisant comme « purifié, libre de toute souillure », donc comme un souvenir du péché originel, dont Marie était exempte [mcdxlvi]. « Quand elle eut enfanté, elle dit : Mon Maître, c'est une fille que j'ai enfantée ; mais Allah sait bien ce que j'ai enfanté, un garçon n'est pas comme une fille ; je la nomme Marie, et je la mets sous ta garde, elle et sa postérité contre Satan le lapidé. Et son Maître l'accepta favorablement et donna une belle croissance à la jeune plante. Et Zacharie la prit en tutelle. Toutes les fois que Zacharie pénétrait auprès d'elle dans le sanctuaire, il trouvait à côté d'elle de la nourriture. — D'où te vient donc cela, Marie ? lui dit-il. — Cela est d'Allah, dit-elle, car Allah pourvoit qui Il veut sans compter. »

Jésus. — Après les versets sur la naissance de Jean, c'est l'Annonciation [mcdxlvii]. — « Alors les anges dirent : Marie, Allah t'a élue et t'a faite pure ; Il t'a choisie au-dessus des femmes des hommes, Marie, prie ton Maître, prosterne-toi et incline-toi avec ceux qui s'inclinent. — Ceci est une annonce de l'Inconnaissable que nous (Mohammed) t'inspirons. — Et tu n'étais point auprès d'eux, quand

ils lancèrent leurs roseaux pour savoir qui serait gardien de Marie. Et tu n'étais point avec eux quand ils disputaient. — Alors les anges dirent : Marie, Allah t'annonce l'heureuse nouvelle d'un Verbe venu de Lui, dont le nom est le Messie, Jésus fils de Marie, éminent en ce monde et dans l'autre parmi ceux P386 qu'Allah rapprochera de Lui. Il parlera aux hommes dès le berceau et dans l'âge mûr et il sera parmi les Bons [mcdxlviii]. Mon Maître, dit-elle, — comment aurai-je un enfant, alors que nul homme ne m'a touchée ? — Ainsi, dit-il, Allah crée ce qu'Il veut ; quand Il a décrété une chose, Il lui dit : Sois ! et elle est. — Nous lui enseignerons l'Écriture, la Sagesse, le Pentateuque (Tora) et l'Évangile. Il sera l'Envoyé vers les Banû Israël (disant) : Je vous apporte un Signe de votre Maître : je vais, de l'argile, créer pour vous comme la forme d'un oiseau ; je, soufflerai dedans, et ce sera un oiseau, par l'intervention d'Allah. »

La tradition musulmane a développé l'incident du tirage au sort du tuteur de Marie ; dans une version, toutes les flèches sont emportées par le courant, sauf celle de Zacharie ; dans une autre, c'est celle de Joseph (Yûsuf) qui s'arrête.

Une autre tradition présente Joseph comme un adolescent, que ses père et mère ont consacré, lui aussi, au sanctuaire. Il vit donc auprès de Marie, et quand leur cruche est vide ils vont ensemble la remplir au puits du Temple. Et c'était Joseph qui, durant la disette, apportait à Marie la nourriture dont Zacharie s'étonne dans le Coran [mcdxlix].

L'expression : « Mohammed, tu n'étais point présent, quand... » a été signalée plus haut ; elle rappelle que le Prophète est '*ummî*, qu'il ne tire sa science que d'Allah.

Le Coran mentionne ensuite « Marie, alors qu'elle fit retraite pieuse à l'écart de sa famille en un lieu tourné vers l'Orient. Elle y choisit loin d'eux un asile. Nous lui envoyâmes notre Esprit (*rûh*), qui pour elle prit la forme d'un homme ordinaire. — Je cherche refuge en le *Rahmân* contre toi, dit-elle, si tu as la crainte d'Allah. — Je ne suis, dit-il, qu'un Envoyé de ton Maître, pour te donner un petit garçon, sans tache. — Comment, dit-elle, aurais-je un petit garçon, alors qu'aucun homme ne m'a touchée, et que je n'ai pas été une dévergondée. — Il dit : Ainsi dit ton Maître : « C'est pour moi aisé : nous en ferons un signe pour les hommes, et de nous une faveur ; c'est un fait

de la destinée. » — Et le portant, elle resta avec lui dans la retraite. — Et lui vinrent les douleurs de l'enfantement auprès du tronc d'un palmier. Que ne suis-je morte avant cela, dit-elle ; que ne suis-je abandonnée, oubliée ? Mais celui qui était sous elle l'appela : P387 Ne t'afflige pas ; ton Maître a placé sous toi un ruisseau. Secoue vers toi le tronc du palmier : tu en feras tomber des dattes fraîches et mûres. Mange et bois ; et apaise tes yeux ; mais quand tu verras quelqu'un des humains, dit : J'ai fait au Rahmân vœu d'abstention et je ne parlerai aujourd'hui à âme qui vive. — Elle retourna auprès des siens, le portant. — Marie, dirent-ils, tu reviens vilaine chose. Sœur de Aaron, ton père ne fut point homme du mal, et ta mère ne fut point dévergondée. — Elle le montra du doigt. — Comment, dirent-ils, aurions-nous entretien avec un enfant au berceau, — Je suis, dit-il, le serviteur d'Allah, qui m'a donné le Livre et m'a fait prophète. Et il m'a fait béni où que je sois et m'a inspiré la Prière et l'aumône tant que je vivrai, et piété envers père et mère, et il ne m'a fait ni dominateur, ni misérable. Salut sur moi, le jour où je suis né, le jour où je mourrai, le jour où je serai renvoyé vivant. Tel est Jésus, fils de Marie, en parole de vérité, sur qui ils disputent. Ce n'était pas le fait d'Allah de se donner un fils [mcdl].

Le souffle d'Allah *rûh* fait naître tout être humain depuis Allah ; mais pour Jésus il y a eu un souffle plus puissant, l'Esprit de Sainteté, *rûh al-qudûs* qui est entré dans la manche de Marie, ou que lui a porté Gabriel sous forme humaine. Selon la tradition, Joseph interroge Marie et se convainc de sa pureté : les apocryphes avaient déjà dit que l'on pouvait soupçonner un homme d'avoir trompé Marie [mcdli]. La retraite et le tronc de palmier sont un souvenir de la fuite en Égypte dans la légende chrétienne [mcdlii]. La légende musulmane l'a si bien adoptée, que des auteurs font naître Jésus en Égypte [mcdliii]. Un verset est venu compliquer l'histoire des déplacements de Jésus enfant et de sa mère : « Nous fîmes du fils de Marie et de sa mère un Signe et nous les dirigeâmes vers une colline, lieu sûr et pourvu de sources. » La tradition musulmane retrouve cette colline dans celle du Sahyûn aux environs de Damas ; un historien moderne y voit, non sans audace, un souvenir de l'Assomption [mcdliv].

Jésus avait cinq ans lorsque Allah inspira à sa mère de revenir d'Égypte en Syrie [mcdlv]. Une tradition ramène en même temps Élisabeth de l'Égypte où Jean était né.

Des critiques musulmans, tout en restant fidèles à la croyance P388 en la toute puissance d'Allah qui peut, à chaque instant, changer la coutume du monde, ont cru nécessaire de donner des explications rationnelles de la naissance de Jésus. L'un d'eux rappelle que les observateurs de la nature, les *falâsifa* admettent que les quatre éléments peuvent s'introduire dans le corps, s'y mélanger et y créer la vie : et le scorpion naît du lézard. C'est encore la même raison qu'invoque un critique moderne en affirmant que tous les savants occidentaux admettent la génération spontanée [mcdlvi]. Voici Pasteur qui laisse le dernier mot à Pouchet.

Le Coran reproche aux Juifs de calomnier Marie, dont il proclame la piété et la chasteté. Il y oppose les vices des femmes de Noé et de Lot. La tradition musulmane a dressé la liste des quatre femmes parfaites de l'Islam : Asya, épouse de Pharaon, Marie, mère de Jésus, Khadîdja et 'Âïcha, femmes de Mohammed [mcdlvii].

Suivant des traditions, la sourate *19* a été révélée pour faire comprendre au Nadjâchî d'Abyssinie que Mohammed venait confirmer l'Évangile. Elle daterait donc du temps où des croyants se réfugièrent en Abyssinie, autour de l'incident des *gharâniq*. — Un historien y voit une homélie à l'adresse des chrétiens du Nedjrân. Mohammed a eu bien des occasions d'être informé du christianisme [mcdlviii].

Les commentateurs du Coran ont senti combien la doctrine de la naissance de Jésus par intervention du *rûh al-qudûs* est proche du christianisme, et ont soutenu que le terme désigne seulement l'âme de Jésus exempte de souillure [mcdlix]. Les Pères de l'Église avaient de leur côté discuté pour savoir si Marie avait enfanté un dieu ou un homme ayant reçu ensuite qualité divine. Peut-être y a-t-il souvenir de cette controverse, lorsque le Coran précise : « Nous avons donné à Jésus, fils de Marie, les Écritures, et nous l'avons fortifié de l'Esprit de Sainteté. » Et : « Le Messie, fils de Marie, n'est qu'un Envoyé d'Allah, son Verbe *kalîma*, qu'il a déposé en Lumière et Esprit de Lui [mcdlx]. »

Mort de Jésus. — Le Coran n'a point admis le supplice de Jésus qu'il a tenu pour infamant. Les Juifs voulaient le tuer ; mais la ruse d'Allah a été la plus forte. « Ils prétendent : nous avons tué le Messie

Jésus, fils de Marie, prophète P389 d'Allah. — Mais ils ne l'ont point tué ; ils ne l'ont point crucifié ; ils en ont eu l'apparence. »

Cette brève indication a été développée par la tradition ; Allah a donné l'apparence de Jésus à un autre homme, qui a été crucifié à sa place ; c'était un malfaiteur, ou selon d'autres, un disciple qui s'est dévoué. Ce docétisme est le reflet d'une série d'apocryphes chrétiens [mcdlxi].

Puisque Jésus a échappé au supplice que les Juifs prétendaient lui faire subir, il faut savoir quelle a été sa destinée : « Alors, Allah dit : Jésus, je vais te faire accomplir ton terme, t'élever à moi et te délivrer de ceux qui sont incroyants » ; « ceux qui sont en désaccord à ce sujet sont en un doute sur lui ; ils n'en ont point connaissance réelle ; ils ne sont que les suivants de leur imagination. Ils ne l'ont pas tué effectivement ; Allah l'a élevé à lui ». Il y a donc une Ascension de Jésus, qui le place près d'Allah, jusqu'au jour de sa parousie, de son retour sur la terre avant la fin du monde ; rien ne dit où il est, certainement au-dessus des « martyrs » qui sont oiseaux voletant autour du paradis. — L'exégèse musulmane, embarrassée d'expliquer ces textes, l'est encore davantage devant celui-ci : « Et nous avons fait du fils de Marie et de sa mère un signe, et nous les avons fait habiter une hauteur ayant un sol assuré et sources », qu'elle interprète matériellement comme un séjour de repos et de paix [mcdlxii].

Mission de Jésus. — Les versets du Coran et les traditions que l'on vient de citer ne montrent, si l'on peut dire, que l'aspect anecdotique de la mission de Jésus. Or, Mohammed a vu tout autre chose dans sa personne et dans son enseignement, et il convient de tenter de l'indiquer ici.

Le Coran a reconnu à Jésus une origine exceptionnelle. Marie est comme le vase en quoi Dieu l'a créé : « Nous avons insufflé en elle de notre Esprit. » La comparaison avec la création d'Adam s'impose : sans doute, celle-ci où le souffle divin anime une forme d'argile est plus merveilleuse que celle de Jésus où le souffle divin s'est matérialisé dans le sein d'une femme [mcdlxiii]. Néanmoins Jésus est un nouvel Adam. « Auprès d'Allah, le semblable à Jésus est Adam, qu'il a créé de terre et auquel Il a dit : Sois ! et qui fut [mcdlxiv]. » Telle était déjà la

croyance des Chrétiens d'Arabie sous des P390 influences Essénès-Ébionites par l'intermédiaire de la prédication jacobite et par les écrits pseudo-clémentins, dont on sait maintenant l'influence sur la pensée de Mohammed [mcdlxv].

« Les prophètes, dit un hadîth, sont les enfants d'un même père, mais de mères différentes [mcdlxvi]. »

Si l'on maintient confiance en la chronologie adoptée pour le Coran, on constatera que des versets, dès la seconde période de la révélation, ont fait connaître la mission de Jésus : « Quand Jésus est venu avec les évidences, il a dit : Je suis venu à vous avec la Sagesse, et je vous ai rendu évidentes certaines des choses sur quoi vous disputiez. » Les « Évidences » sont donc l'Écriture que les Envoyés d'Allah ont apportée, les uns après les autres, et la Sagesse est la faculté de discerner le bien et le mal, qu'Allah a jadis accordée à David et à Salomon [mcdlxvii]. — Un verset médinois répète et ajoute : « et nous l'avons soutenu de l'esprit de sainteté », ce que redit le verset 254. — Allah « lui a enseigné l'Écriture, la Sagesse, la Tora et l'Évangile » [mcdlxviii].

Mohammed a vu Jésus bien au-dessus de lui-même, au-dessus de l'Humanité, puisqu'il lui a reconnu le pouvoir de faire des miracles. Durant le séjour de Jésus à l'École, il a formé l'oiseau le plus compliqué, la chauve-souris. Les écoliers le racontent à leur maître, qui s'étonne ; Marie prend peur et s'enfuit avec son fils [mcdlxix].

Le miracle de la table prétend prouver la connaissance complète de l'Évangile qu'Allah a transmise à son Prophète : « Alors les Apôtres ont dit : Jésus, fils de Marie, est-ce que ton maître pourrait faire descendre du ciel sur nous une table ? — Craignez Dieu, dit-il... Nous voudrions, dirent-ils, y manger et apaiser notre envie... Seigneur, dit Jésus fils de Marie, fais descendre sur nous du ciel une table qui sera pour nous une fête, pour le premier de nous comme pour le dernier, et un signe de Toi. Donne-nous subsistance. Tu es le meilleur de ceux qui la donnent. — Je vais la faire descendre sur vous, dit Allah ; mais si quelqu'un de vous est incrédule après cela, je lui infligerai un châtiment comme je n'en ai infligé à aucun des hommes [mcdlxx]. »

Le Coran s'arrête là ; mais la tradition est mieux informée : La table est descendue : Jésus prononce la formule « au nom P391 d'Allah »... et enlève le linge qui la recouvre. Elle contient un poisson

grillé, sans écailles ni arêtes, inondé de graisse ; à sa tête, du sel, et à sa queue du vinaigre ; à l'entour, toutes sortes de légumes, y compris des poireaux, et cinq pains avec, selon les versions, de l'huile, ou du miel, ou du beurre, ou du fromage, ou de la viande séchée. Pour satisfaire Simon-Pierre, Jésus rend la vie au poisson, puis le fait revenir grillé sur son plat. Simon-Pierre est connu de la tradition musulmane pour avoir fendu l'oreille à un esclave de rabbin, insulteur de Jésus, qui pourtant le guérit.

Le Coran a donné à Jésus dans plusieurs versets le nom de Messie *al-Masîh*, qui répète le *masîh-Allah* des chrétiens d'Arabie, le *Isâ Msiha* du syriaque nestorien. Le nom de 'Abd al-Masîh est connue en Arabie ienne. Les commentateurs du Coran trouvent au mot une bonne étymologie arabe, de la racine *msh* « toucher ». « C'est l'être que l'attouchement divin a purifié de toute faute et qui est pourvu de la protection divine *baraka*. Et les exégètes se perdent dans les recherches grammaticales : *masîh* peut avoir le sens actif : Jésus guérissait les malades en les touchant ; ou bien le sens passif : c'est celui qui a été oint de la liqueur spéciale aux prophètes qui sont ainsi reconnus par les anges. Enfin « Gabriel a touché Jésus de son aile au moment de sa naissance pour le sauver du contact de Satan [mcdlxxi]. »

Il ne semble pas que Mohammed ait connu et admis le rôle messianique de Jésus. On en a discuté autour d'un verset médinois : « Et il sera un signe pour l'Heure », où l'on lit '*ilm* ou '*alam*, « avertissement, annonce ». L'interprétation dominante, qui est sous influence chrétienne, comprend qu'« Il » est Jésus et que le Coran annonce ainsi la parousie [mcdlxxii]. Mais il me semble sage de suivre un ancien commentaire qui voit le Coran dans le pronom « il » et qui explique que la révélation est venue annoncer l'imminence de l'Heure suprême ; la date du verset, dans la seconde période mekkoise, achève de rendre cette interprétation vraisemblable.

Un autre verset médinois est aussi d'une interprétation incertaine : « Et il n'y aura point de Gens de l'Écriture pour ne pas croire en lui à sa mort. » Il y a deux façons, en effet, de comprendre *sa* : tout Juif et Chrétien aura foi en Jésus à l'article de la mort, c'est-à-dire trop tard ; ou bien ils [P392] croiront en lui lors de sa seconde vie et de sa seconde mort, ce qui confirmerait l'interprétation messianique [mcdlxxiii].

Enfin j'ai cité le verset qui déclare « le fils de Marie considérable en ce monde et dans l'autre » ; l'exégèse musulmane y voit que Jésus est doué du prophétisme en ce monde et de l'intercession en faveur de ses fidèles dans l'autre [mcdlxxiv]. Le verset ajoute qu'il est « parmi les approchés » (d'Allah), et la doctrine, se souvenant que le Coran désigne Jésus par le mot *rûh* Esprit, le place parmi les anges, et des traditions le représentent demi-ange, volant autour du trône d'Allah [mcdlxxv]. Dans son ascension nocturne, Mohammed le rencontre au sixième ciel. Mais selon la tradition, Mohammed s'est particulièrement intéressé à l'apparence physique de Jésus, car il sera important, au Jour de la Résurrection, de le distinguer du faux Messie, *ad-Dadjdjâl*. Un songe lui a montré des fidèles accomplissant les tournées : l'un d'eux est « un homme brun, aux cheveux plats, marchant entre deux hommes, les jambes écartées, la tête découlant d'eau » ; c'est Jésus, qui a gardé sur sa tête les gouttes de la dernière pluie ou bien l'eau de Zemzem dont il l'a humectée. Un autre est « rouge, corpulent, aux cheveux crépus, borgne de l'œil droit ; son œil semble être un grain de raisin sans éclat » ; c'est le *Dadjdjâl* [mcdlxxvi] — On retrouve les traits de Jésus en ceux de Mohammed, et aussi de 'Urwa b. Mas'ûd.

Suivant une tradition courante, Jésus revenant sur la terre « descendra sur l'arcade blanche de la porte orientale de Damas » [mcdlxxvii] ; porté par une nuée, il posera ses mains sur les épaules de deux anges. Vêtu de deux bandes d'une étoffe légère, il penchera la tête et il en coulera des perles. Il repoussera loin de lui les Juifs et Chrétiens, pour n'accueillir que les Émigrés, gens du Combat. Il célébrera la première Prière derrière l'imâm, puis il dirigera les autres, conformément au Coran et non à l'Évangile. Il restera sept ans sur la terre, ou bien vingt, quarante ou quarante-cinq ; il épousera une femme des gens de Chu'aïb ou bien de Azd, et en aura des enfants. Il sera enterré dans le tombeau du Prophète ou en Terre Sainte [mcdlxxviii].

Enfin, voici le résumé d'un récit plus détaillé : Jésus « descendra sur une colline en Terre Sainte, que l'on appelle 'Afîq ; il sera vêtu de deux *muçarra* ; sa chevelure sera [P393] ointe ; il aura en sa main une lance avec laquelle il tuera le Dadjdjâl. Puis il ira à Jérusalem *Baït al-muqaddas*, alors que les gens feront la Prière de l'aurore, sous la direction de l'imâm. Celui-ci se reculera, mais Jésus le mettra devant lui et priera derrière lui selon le rituel de Mohammed. Puis il tuera les

porcs, baisera la croix, détruira les synagogues et les églises, et tuera les chrétiens, sauf ceux qui croiront en lui [mcdlxxix]. » Jésus fera régner la justice. La paix sera si complète sur la terre que l'on verra « les lions paître avec les chameaux, les panthères avec les vaches, les loups avec les moutons ; les enfants et les jeunes garçons joueront avec les serpents sans se faire du mal les uns aux autres [mcdlxxx]. »

Jésus, selon le hadîth, a vécu cent vingt ans, car Mohammed en a vécu soixante, et la vie d'un prophète ne dure que la moitié de celle de son prédécesseur [mcdlxxxi].

La parousie et aussi la grande place que Jésus tiendra dans l'assemblée au Jour du Jugement ont adapté à l'Islam la croyance fort répandue en l'apparition d'un homme quasi divin, qui viendra répandre la paix et la justice, un Mahdî, « dirigé » et directeur, Maître de l'heure. En vain, l'orthodoxie musulmane, le sunnisme, a répété qu'il n'y a point d'autre Mahdî que Jésus, fils de Marie ; les Chî'ites en ont attendu un autre ; et l'influence chrétienne est ici visible, car ce qui fait pour eux la puissance de leur Mahdî, c'est l'Esprit de Dieu qui est en lui. Un chî'ite extrémiste du [iv ?] siècle, un Râwandite, déclarait que l'Esprit qui était en Jésus, fils de Marie, avait passé en 'Alî b. Abî Tâlib, puis en ses descendants, les imams, les uns après les autres, jusqu'à Ibrâhîm b. Mohammed, et qu'ils étaient des dieux [mcdlxxxii].

Le Coran a connu les Apôtres, et il ne pouvait manquer de les assimiler aux *Ançâr* de Mohammed, les premiers Médinois convertis « Quand Jésus sentit en eux la négation incroyante, il dit : Qui seront mes aides pour Allah ? — Nous croyons en Allah et nous témoignons que nous sommes soumis *muslimîn* [mcdlxxxiii]. » — « Vous qui croyez, soyez les aides d'Allah, ainsi que Jésus, fils de Marie, a dit aux Apôtres : Qui seront mes aides... » Des exégètes musulmans retrouvent aussi les Apôtres dans d'autres versets. — C'est [P394] Allah qui a inspiré aux Apôtres de croire en Lui et en son Envoyé, comme aux Ançâr [mcdlxxxiv]1482). Le mot qui désigne les Apôtres dans le Coran, *al-Hawâriyûn*, est éthiopien [mcdlxxxv].

Et la tradition musulmane explique que Mohammed en envoyant des délégués porter aux rois du monde la lettre qui les convie à accepter l'Islam, a répété le geste et les paroles de Jésus envoyant les Apôtres, chacun au peuple dont il parlait la langue [mcdlxxxvi].

Des traditions chrétiennes, éparses en Arabie, apprirent à Mohammed quelques clartés de la prédication de Jésus : il se les assimila, jusqu'à en faire les sentiments et les préceptes de sa propre conscience prophétique. Le Coran n'en parle qu'en mots brefs.

Jésus a prescrit à ses fidèles la prière et la purification *zakât* ; les commentaires y voient l'aumône légale [mcdlxxxvii], ce qui n'est guère vraisemblable ; il s'agit plutôt de pureté et d'ascétisme. — Mais la tradition musulmane, reprenant des thèmes de folklore, connaît beaucoup mieux que le Coran les doctrines de Jésus. Il a enseigné à se contenter de peu. Comme Diogène, il jeta son écuelle pour boire dans sa main ; il se débarrassa de son peigne en voyant un homme qui se passait les doigts dans la barbe. Il a levé les interdictions de nourriture qui étaient pour les Juifs un châtiment divin [mcdlxxxviii].

Allah n'a point fait Jésus dominateur. Mohammed est si bien pénétré de la bonté et de la douceur de Jésus que, dans un verset médinois, il attribue ces vertus à tous les chrétiens : « Et nous avons mis dans les cœurs de ceux qui l'ont suivi une douceur, une mansuétude, un esprit monacal, qu'ils se sont donné à eux-mêmes, sans que nous les leur ayons prescrits et dans le seul dessein d'être agréable à Dieu [mcdlxxxix]. »

Dans la chaîne des prophètes, Jésus tient une place particulière. Il est venu confirmer les révélations anciennes, et si l'on s'en tenait à un verset, on pourrait croire que l'Évangile en est la forme définitive : « Nous avons dirigé sur leurs traces nos Envoyés, et sur les traces de ceux-ci jésus, fils de Marie ; et nous lui avons donné l'Évangile... » Mais cet Évangile est celui que doivent suivre les Chrétiens qui veulent être sauvés et c'est un prototype du Coran. — En cet Évangile d'Allah « un groupe des B. Israël a eu foi, un autre a [P395] été incroyant ; nous avons aidé ceux qui ont cru contre leur ennemi, et un beau matin ils seront victorieux ». Il y a donc un faux Évangile qui est celui des Chrétiens et un Évangile véridique qui est conforme au Coran, de même qu'il y a un vrai et un faux Pentateuque [mcdxc].

L'un des faits qui prouvent que Jésus n'était qu'un Envoyé d'Allah, c'est qu'il a annoncé la venue de son successeur : « J'ai été envoyé pour annoncer l'heureuse nouvelle d'un prophète qui viendra après moi et qui s'appellera Ahmed [mcdxci]. » On a cherché à comprendre pourquoi ce mot issu de la racine *h m d* « louer » avait été

substitué à Mohammed, mot de même origine. Au XVIIe siècle, Maracci proposait d'y voir une confusion de lecture et de traduction entre *paracletos* et *périclutos* de Jean [mcdxcii], supposant que Mohammed savait le grec ou que quelqu'un avait lu pour lui le texte de l'Évangile. La faute de traduction a continué d'être admise par des historiens, sous des formes plus vraisemblables. D'autres ont pensé que « Muhammad » « le Loué », le souhaité, l'attendu, était un surnom que Mohammed s'était donné à Médine pour préciser son rôle de confirmateur des révélations antérieures [mcdxciii]. Je ne crois pas utile d'entrer ici dans le long détail de la discussion que Nöldeke-Schwally ont donné de ces explications [mcdxciv] ; je renvoie à leur critique et à leur incertitude, sur une question dont la solution ne paraît pas essentielle à la connaissance du Coran. Horowitz [mcdxcv] a suivi Nöldeke et a insisté sur le fait que Moïse se disait lui aussi *paracletos* [mcdxcvi]. — Peut-on tirer une indication d'un passage d'un traditionniste arabe qui rapporte qu'un chrétien des gens de Marie, c'est-à-dire appartenant à une secte où le culte de Marie était particulièrement développé, ayant lu l'Évangile, disait qu'il y était écrit que l'Envoyé d'Allah serait un descendant d'Ismaël, appelé Ahmed ? — On en vient aisément à la boutade d'un historien :

— Mohammed a su affirmer sa qualité de sceau des prophètes et combattre le dogme de la Trinité : sinon « il devenait un Père de l'Église » [mcdxcvii].

Le Coran trace donc les grandes lignes de la carrière prophétique de jésus. Comme les autres Envoyés qui l'ont précédé, et comme Mohammed, il a commencé par être un P396 avertisseur, puis il a confirmé la Loi apportée par eux ; Jésus, dans le Coran, dit : « J'ai été envoyé pour déclarer véritable ce qui est devant moi de la Tora et pour proclamer permises certaines des choses qui vous ont été interdites [mcdxcviii]. »

En relisant l'ensemble des versets du Coran où il est question de Jésus, on a l'impression d'une constante oscillation entre des moments où Mohammed lui reconnaissait des mérites supérieurs faisant presque de lui une hypostase divine, comme dans les vieilles croyances arabes associant à un dieu suprême d'autres divinités, femme, enfant (Mohammed a fait de Marie une troisième personne de la Trinité), — et d'autres où il a jugé d'autant plus nécessaire de rappeler fortement la

véritable nature tout de même humaine de Jésus. « Allah n'a point d'enfant et il n'a pas été enfanté. » « Il ne s'est donné ni compagne ni enfant. » Jésus « n'est qu'un serviteur que nous avons favorisé et dont nous avons fait un modèle pour les Banû Israël. » « Le Messie n'éprouve pas plus de honte à être serviteur d'Allah que les anges approchés de Lui [mcdxcix]. » Des versets médinois s'adressent droit aux Chrétiens : « Gens de l'Écriture, n'exagérez point votre foi et ne dites sur Allah que la vérité. Le Messie Jésus fils de Marie ne fut que l'Envoyé d'Allah et son Verbe qu'il jeta en Marie et un Esprit de Lui. Croyez en Allah et en ses Envoyés, mais ne dites point : Trois ! Vous en abstenir sera meilleur pour vous. Allah est un dieu unique. Gloire Lui soit qu'il ait un fils ! » Et à la fin du Coran : « Les Juifs disent : « 'Ozaïr est fils d'Allah. Les Chrétiens disent : le Messie, fils de Marie, est fils d'Allah. Ce sont mots de leurs bouches [md]. » Ce verset est le seul qui nomme 'Ozaïr. Ce peut être un diminutif péjoratif de Ezra = Esdras, nom connu des Juifs d'Arabie. On pourrait supposer qu'un groupe de ceux-ci rendait un culte à Esdras [mdi].

Des versets de la fin du Coran condamnent de nouveau la Trinité chrétienne qui est composée, selon lui, d'Allah, de Jésus et de Marie. Allah pouvait faire périr Jésus et sa mère. Le Messie a dit : « Fils d'Israël, adorez Allah, mon maître et le vôtre. » — Il n'est qu'un Envoyé et Marie fut une croyante sincère ; « tous deux prenaient de la nourriture » ; c'étaient donc des êtres humains, tels que les autres [mdii].

P397 « Alors Allah dit : Jésus, fils de Marie, est-ce donc toi qui as dit aux gens : prenez-nous pour des divinités moi et ma mère, à l'exclusion de Dieu. — Gloire soit à Toi, dit-il, il ne me conviendrait point de dire ce qui n'est point pour moi la vérité. Si je l'avais dit, tu le saurais : car tu sais ce qui est en mon âme, et je ne sais pas ce qui est en la tienne [mdiii]. »

Un exégète du XIVe siècle, instruit de l'histoire religieuse, précise « l'exagération des gens de l'Écriture » sur Jésus : « Les jacobites disent qu'il est Dieu ; les Nestoriens, qu'il est fils de Dieu ; les Marcionites, qu'il est troisième de Trois et les Juifs qu'il est bâtard [mdiv]. »

On ne saurait s'aventurer ici à rechercher si les premiers docteurs de l'Islam ont eu ou non le sentiment du danger des équivalences, *Kalîma* = *Logos* = Verbe, *Rûh* = Esprit [mdv]. — Sans doute, *Kalîma* ap-

paraît dès la seconde période de la révélation, avec le sens de Parole prononcée par Allah, antérieurement au temps actuel, pour régler les choses de ce monde ; mais dans les versets médinois que l'on a vus précédemment, c'est bien la signification de *Logos* qui correspond à *Kalîma*, avec un flottement de sens [mdvi]. Les échos des controverses religieuses qui parvenaient jusqu'à lui ne pouvaient lui apporter que ceux de l'extrême confusion qui y régnait sur le sens de *meamra*, de *ruah*, de *logos*. Il reproduisait cette incertitude en employant les mots *amr*, *kalîma* et *rûh* avec leurs significations imprécises. Il serait absurde de lui en faire grief.

Il est probable que Mohammed a exprimé, dans un verset médinois, sa croyance en une valeur religieuse particulière de Jésus : Jean est l'Annonciateur « qui doit confirmer un Verbe de Dieu ». Quelques interprètes y ont vu simplement la révélation ; les autres, tout en reconnaissant que ce Verbe est Jésus, ont tenté d'atténuer la gravité de cette affirmation : Jésus est le Verbe, parce qu'il a été créé sans père, par le seul Verbe de Dieu ; ou bien parce qu'il en a reçu le don de parler dès le berceau. Néanmoins, ces interprètes se sont résignés à admettre que Jésus a reçu une faculté spéciale de propager la volonté divine et qu'il en connaît les vérités et les secrets. En forçant le sens du mot comme je l'ai fait dans des pages précédentes, on pourrait dire que Jésus est une hypostase divine [mdvii].

LES PEUPLES CHATIES

P398 Selon Mohammed et la tradition musulmane, l'ancien temps est celui de l'ignorance, *djâhihya*, et des faux dieux « qui ne sont que des noms ». Il est nettement séparé du temps présent, celui de l'Islam, où Dieu s'est manifesté par la révélation. Durant la *djâhiliya*, il s'est contenté de montrer sa colère contre les hommes impies par les désastres dont il les a atteints : le déluge de Noé, la destruction du peuple de Loth, les gens de Pharaon. Des tribus de l'Arabie ont, elles aussi, disparu. Si les Quraïchites du VIIe siècle n'obéissent point à la révélation, il est probable que Dieu les frappera comme il a anéanti les anciennes tribus.

Le récit de la destruction des peuples disparus est donc un thème de la prédication de Mohammed. Le Prophète est venu avertir les Quraïchites, de même que d'anciens prophètes ont été envoyés pour avertir les peuples impies. Le Coran mêle leur histoire aux récits de la tradition judéo-chrétienne.

Il est impossible de retrouver la part de la réalité dans les traditions qui relatent le châtiment des Thamoud (Thamûd) et des 'Âd et la rupture de la digue de Ma'rib [mdviii]. Le nom des Thamoud, qui, on l'a vu, est connu des historiens, est écrit vingt-six fois dans le Coran [mdix]. Les plus anciens versets parlent seulement de la chamelle d'Allah qu'ils devraient abreuver et dont ils coupent les jarrets. D'autres versets précisent l'importance de la chamelle : le Prophète Çâlih dit : « Mes gens, ceci est la chamelle d'Allah, un signe pour vous. Laissez-la manger sur la terre d'Allah et ne lui faites point de mal : il vous en viendrait un proche châtiment. » C'est la bête sacrée qui doit être gardée et nourrie dans le *himâ* du dieu et dont la perte doit être châtiée [mdx].

Ils ont tous péri misérablement : « Les Thamoud ! Ils ont péri du bouillonnement du feu. — Les 'Âd ! Ils ont péri du vent hurleur, furieux, que nous avons mis en action sur eux durant sept nuits et huit jours funestes. Et tu y vois les gens abattus à terre, pareils à des troncs vides de palmiers. » Ou bien ce fut un vent glacé [mdxi]. Suivant une tradition, les 'Âd sont venus à Mekke, devant la Ka'ba, implorer la pluie qui leur faisait défaut depuis trois ans. Trois nuages se lèvent à l'horizon, un blanc, un rouge et un noir, et une voix leur crie : Choisissez ! Ils attendent du noir une pluie fécondante ; c'est, au contraire, la ruine [mdxii]. On retrouvera cela dans l'histoire de Chu'aïb.

Suivant des hadîths, Mohammed ne pouvait voir dans le ciel une nuée épaisse sans en être troublé et sans craindre que ce soit celle qui apportait le cataclysme [mdxiii]. Dans les histoires des prophètes, le Coran montre que c'est la préoccupation de tous les Envoyés qui ont mission d'avertir et d'instruire.

P399 Oserai-je terminer l'exposé de ces faits graves par une de ces facéties que les Arabes se plaisent à semer dans leurs livres les plus sérieux ? Un gouverneur du Yamâma, dans une *khutba* à la mosquée, parle de l'appréciation des actions humaines par Allah : « il a fait périr un peuple considérable à propos d'une chamelle qui ne valait pas deux cents dinars. »

Le peuple de 'Âd habitait les *ahqâf*, c'est-à-dire les dunes de sable : la tradition les situait dans le pays de Wabâr, domaine merveilleux des djinns et des lions [mdxiv], en Arabie méridionale. 'Âd était le fils ou le descendant de Noé ; il épousa mille femmes, et il eut cent quatre mille enfants [mdxv]. Son fils Chaddâd construisit Iram aux piliers. Ils offrent un bon exemple de la

prospérité et de l'orgueil qu'Allah envoie aux hommes pour les perdre. « Construisez-vous, par jeu, sur chaque cime un édifice ? Vous ferez-vous des constructions *maçâni*' comme si vous étiez éternels ? » Le Coran avait uni leur nom et celui des Thamoud à Iram aux piliers *dhât al-'imâd* et à Pharaon *dhû'l-awtâd*, c'est-à-dire « maître des piquets de tente » ou bien « des colonnes de palais » [mdxvi].

Le site d'al-Hidjr, où avaient vécu les Thamoud, était resté hanté. Au cours de l'expédition de Tabûk en 632, Mohammed y fit camper ses soldats, mais il leur interdit de dresser leurs tentes sur les ruines des anciennes habitations, par crainte de souillure et de contagion du mal. On n'y pouvait pénétrer qu'en pleurant, et comme il terminait ses instructions, le Prophète se couvrit la tête de son manteau. Il leur ordonna de jeter l'eau qu'ils avaient tirée du puits qui servait à abreuver la chamelle et de donner aux chameaux la pâte que l'on avait pétrie avec cette eau. Le commentaire du *hadîth* ajoute à ce récit des détails sur la naissance merveilleuse de Çâlih et sur la résurrection de son père : on tourne toujours dans le même cercle [mdxvii].

Le prophète des 'Âd est appelé par le Coran, Hûd, et ce nom inconnu en arabe ancien, paraît équivaloir à Yahûd, Juif [mdxviii]. Son tombeau serait dans le Chihr en Hadramout, ou à la Ka'ba avec quatre-vingt-dix-neuf autres prophètes, ou bien dans la mosquée de Damas au mur de la *qibla*, ou encore à Zafâr dans le Yémen [mdxix].

Le Coran joint aux 'Ad et Thamûd et à Pharaon *al-mu'-tafikât*, « les cités perverses », qui, bien qu'elles soient au pluriel et non au duel, semblent désigner Sodome et Gomorrhe. Il les place après Noé. Leur nom est l'hébreu *mahpaka*, dont le Coran a fait un participe actif de 8e forme de *afaka*, pécher [mdxx]. Il semble aussi que les *ahl al-qurâ*, les gens des cités, soient les gens des deux villes maudites.

On ne sait ce que sont les *açhâb ar-rass*, « les gens du puits », dont le Coran joint le nom à ceux de Noé, des Thamoud et des 'Âd [mdxxi].

Le Coran unit dans le même châtiment les hommes de P400 Thamoud et de Loth aux « gens de la brousse », *açhâb al-aïka*, qui sont le peuple de Madyan auquel Allah a envoyé le prophète Chu'aïb. Un verset dit que « ce sont là les bandes *ahzâb* », et c'est ce mot que l'on retrouvera pour désigner l'armée d'Abû Sufyân au Fossé devant Médine en 627 [mdxxii]. Selon la tradition, une chaleur étouffante écrase les Madyanites pendant sept jours ; ils s'abritent enfin sous un nuage sombre, d'où tombe un feu qui les dévore [mdxxiii].

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre IV

Histoire universelle (suite)

A. LA MORT ET A FIN DU MONDE

La mort. — Allah donne la vie aux hommes et la leur retire suivant sa volonté. Il pourrait, s'il le voulait, anéantir tous ceux qui vivent aujourd'hui sur la terre et les remplacer par d'autres. Ce que la révélation prévoit, c'est qu'un jour les hommes vivants cesseront tous de vivre pour ressusciter aussitôt avec tous ceux qui moururent avant eux et pour rendre compte de leurs actes au Tribunal divin. Dieu « est celui qui vous a créés d'argile ». — « Alors nous mourrons et nous sommes terre. » — *Pulvis es et in pulverem revertiris*.

C'est en la naissance et la mort de chaque homme que le Coran paraît avoir reconnu le plus nettement la prédestination. « Nous avons décrété entre vous la mort. » — « Il n'appartient à aucun être humain de mourir sauf sur l'ordre d'Allah, suivant un terme écrit. » — « Allah ne fait point tarder une âme quand son terme est venu [mdxxiv]. »

« Le râle de la mort apporte la vérité : c'est ce que tu n'éviteras point. » — « Dis : Vous recueillera l'ange de la mort qui avait charge de vous », et la tradition y a vu un ange spécial Azraël : « et si tu voyais les méchants dans les affres de la mort ; les anges étendent leurs mains ; sortez vos âmes aujourd'hui... [mdxxv]. »

Et l'on se heurte ici, comme je l'ai noté plus haut, à la confusion entre les deux âmes, *nafs* et *rûh* : l'ange emporte la *nafs* : or la doctrine dominante professe que dans la mort P402 Allah enlève à l'homme le *rûh* qu'il a mis en lui à sa naissance et qu'il ne lui rend que pour le ressusciter : il le laisse dans l'intervalle avec sa *nafs* [mdxxvi].

Le respect que les anciens Arabes manifestaient pour leurs morts et les cérémonies qui présidaient à leur inhumation ont simplement changé de signe après l'Islam : les fidèles ont dirigé désormais leurs invocations vers Allah.

Le mort, enveloppé de ses vêtements que l'on a embaumés de parfums, est placé soit dans une fosse droite, soit dans une excavation latérale s'ouvrant sur celle-ci, selon la coutume mekkoise ou la médinoise. Ce sont les parents du mort qui l'y déposent : les personnages importants font honneur au défunt en y descendant avec eux pour l'y installer. Il est recommandé qu'ils soient en nombre impair, trois ou cinq. A l'époque classique, on choisit les plus savants en droit musulman [mdxxvii]. Mohammed descendit dans la fosse de Dhû'l Badjdjâdaïn, et Abû Bakr et 'Omar l'y aident à descendre [mdxxviii]. Suivant une tradition, le prophète fut déposé dans sa tombe par son affranchi Chuqrân, et trois personnages considérables y descendirent avec lui, 'Alî et deux Ibn 'Abbâs [mdxxix]. Mais d'autres récits ajoutent des noms à cette liste. — J'ai noté précédemment le verset qui interdit au prophète de prier sur un *munâfiq* et de « se tenir debout sur sa tombe ». Il s'agit d'un hommage postérieur à l'inhumation [mdxxx]. — La coutume préislamique selon laquelle on venait visiter la tombe et y ajouter quelque pierre a persisté en Islam. La coutume du sacrifice de la chevelure a survécu, elle aussi comme offrande de toute la personne.

Les anciens Arabes croyaient que les morts continuaient dans la tombe à mener une vie crépusculaire. Ils sont heureux ou misérables, comme ils le seront après le jugement. Ils entendent les vivants ; ils réclament vengeance. Des tribus arabes attachaient à la tombe la chamelle du mort et l'y laissaient mourir de faim pour qu'elle le rejoigne. Les souvenirs de Mohammed combinent la croyance juive au Chéob et la croyance chrétienne au Purgatoire.

Mohammed parle aux Quraïchites dont il vient, après la bataille de Badr, de faire jeter les cadavres dans un puits et leur demande s'ils ont trouvé leur destin. Après la guerre du P403 Fossé, Mohammed implore Allah « maître des corps décomposés et des âmes disparues » ; et comme Ibn 'Abbâs lui demande où tout cela s'en est allé, il répond : « Mais où s'en va la flamme de la lampe quand on l'a éteinte d'un souffle [mdxxxi] ? » Selon une autre tradition, le jour de sa mort, Mo-

hammed a été poussé par une contrainte divine à visiter dans le cimetière de Médine les tombes de ses compagnons : « Le mort, quand le vivant le visite, le sait. » — Un grand esprit, comme Ibn Taïmiya, recommande d'aller dire la formule du salut sur la tombe des morts que l'on a connus : Dieu leur renvoie, pour un instant, leur « âme » afin qu'ils puissent rendre le salut [mdxxxii]. Cette croyance paraît contredite par un verset : les Quraïchites sont aussi sourds que des morts à la prédication de Mohammed [mdxxxiii].

L'exégèse coranique reconnaît, avec raison sans doute, une allusion aux « martyrs » de Ohod dans un verset : « Ne comptez point ceux qui furent tués sur le chemin d'Allah comme des morts, mais comme des vivants ; auprès de leur maître, ils sont pourvus, joyeux de ce qu'Allah leur accorde de sa faveur. » — Les âmes des morts d'Ohod sont en des corps d'oiseaux verts perchés sur des grands arbres ou dans un pavillon vert. « Ils boivent aux fleurs du paradis, en mangent les fruits et demeurent sur des lampadaires d'or, à l'ombre du Trône [mdxxxiv]. » Et l'on admet que c'est le sort de tous les combattants de la guerre sainte. Dans leur félicité, Allah leur demande ce qu'ils souhaitent : qu'Il renvoie leurs âmes vitales dans leurs corps, pour qu'ils puissent de nouveau combattre et mourir. — On ajoute, d'ailleurs, que leurs corps furent retrouvés intacts dans leurs tombes [mdxxxv]. Les âmes des incroyants seront dans le ventre d'oiseaux noirs qui seront exposés au feu deux fois par jour jusqu'à la résurrection c'est ce que les commentateurs prétendent trouver dans un verset qui, simplement, annonce la fournaise aux gens de Pharaon. Et al-Auzâ'î explique que l'on voit parfois passer dans l'air des oiseaux qui sont tantôt blancs, tantôt noirs ; ils renferment les âmes des gens de Pharaon ; ils redeviennent blancs pendant la nuit [mdxxxvi].

Les commentaires voient une allusion au châtiment de la tombe, préparation à celui de l'Enfer, dans le verset qui dit : « Et nous les pousserons du châtiment proche (inférieur), P404 au châtiment plus grand [mdxxxvii]1535). » Et dans d'autres versets : « Les gens du paradis disent : « Ne sommes-nous donc pas morts, sauf de notre première mort ; et nous ne sommes pas pour être châtiés [mdxxxviii]. » — « Ils n'y goûteront point la mort, sauf la première mort ; et leur a été épargné le châtiment du feu. » — Ils le cherchent aussi dans des versets qui font allusion à des peines terrestres ou bien à une aggravation du châtiment infernal. Selon la tradition courante, le châtiment de la tombe est

l'œuvre de deux anges, Nakîr et Munkar, qui montrent à l'impie sa place en enfer, puis le torturent en le frappant avec des masses de fer [mdxxxix]. Un hadîth recommande une prière : « Protège-moi contre le châtiment de la fournaise, contre la suggestion du mal, contre l'épreuve des tombeaux [mdxl]. » Un grand esprit tel que Ghazâlî le décrit avec de nombreux détails [mdxli].

On notera, plus loin, ce que le Coran semble avoir admis d'un Purgatoire, pour les pécheurs dignes de pardon.

La fin du Monde. — Mais un jour viendra, un jour qu'Allah seul connaît, où tous les hommes qui seront sur la terre mourront. Ce sera le cataclysme universel, autrement terrible que les désastres particuliers, rappelés par la révélation aux Quraïchites. Elle annonçait, de façon vague, un châtiment prochain : « Le sifflement du désastre retentira sans qu'Allah l'ait laissé prévoir. » Selon la tradition, le Prophète tremblait au bruit du vent, où il croyait reconnaître l'annonce de la destruction [mdxlii].

Après les ardentes images des anciens versets, la prédication reprend la menace du cataclysme, mais elle le confond désormais avec la fin du monde et le Jugement dernier : « Ils n'y croiront point avant d'avoir vu de leurs yeux le châtiment terrible. Il leur viendra à l'improviste, alors qu'ils n'en auront point soupçon... »

Il semble que les Mekkois imaginent que si Allah a créé les hommes pour en être adoré, il ne se décidera pas à les anéantir : le Coran répète qu'Il les remplacera aisément par d'autres créatures : « Si nous voulons, nous ferons au lieu de vous des anges, sur la terre, qui tiendront la place » ; « Combien nous avons brisé de peuples qui étaient criminels, et nous avons créé à leur place d'autres gens [mdxliii] ! »

P405 Je voudrais, mais en vain, deviner le moment de sa vie où Mohammed n'a plus cru au châtiment terrestre des incroyants, et où il a attendu seulement l'Heure du Jugement dernier. J'imagine que c'est autour de la date de l'hégire et de l'orientation nouvelle de sa carrière prophétique. Le Coran continuera à parler de 'Âd et de Thamoud, mais pour ne point abandonner un thème qui avait tenu une grande

place dans la révélation primitive et que la récitation coranique rappelait aux fidèles. Le Prophète a continué de croire l'Heure proche, comme les premiers chrétiens ; mais son ardeur de chef et les circonstances ont sauvé la communauté musulmane de leur attente résignée et passive : « Ils disent : quand sera-ce ? Dis : peut-être est-ce proche ! » — « Sur quoi t'interrogent-ils ? — Sur la grande nouvelle pour quoi ils sont en désaccord ? Eh bien ! ils sauront. » — « Le Jour de la rupture a une date fixée. » — « Ils t'interrogent sur l'Heure, quand sera sa venue. En quoi t'appartient-il de le dire ? Tu es seulement l'avertisseur pour qui doit la craindre [mdxliv]. »

« Sont-ils donc assurés que ne leur viendra pas un enveloppement (un brouillard ?), châtiment d'Allah, ou bien que ne leur viendra pas l'Heure, à l'improviste, alors qu'ils ne s'y attendront pas ? » — « Êtes-vous assurés que Celui qui est dans le ciel ne va point débarrasser de vous la terre ? La voici qui tremble ! — Êtes-vous assurés que Celui qui est dans le ciel n'enverra pas sur vous une averse de pierres ? Alors vous saurez ce qu'est mon avertissement [mdxlv]. » « N'ont-ils point voyagé, sur la terre pour voir comment fut la fin dernière de ceux qui furent avant eux. Ils étaient autrement puissants qu'eux ; ils avaient laissé leur trace sur la terre et l'avaient peuplée plus largement qu'ils ne la peuplent. Leurs Envoyés leur ont apporté les preuves. Allah n'a point eu à leur faire tort : ils se font tort à eux-mêmes. — Puis ce sera le sort final de ceux qui auront accentué leur tort en déclarant mensonges les signes d'Allah ; et ils s'en sont gaussés [mdxlvi]. »

C'est la soudaineté de la venue de l'Heure et la courte durée du séjour des morts dans la tombe devant le temps absolu, qui sont exprimées par une tradition célèbre. Le Prophète aurait dit : « J'ai été envoyé, moi et l'Heure, comme ces deux-ci. » Et il montrait son index et son troisième P406 doigt [mdxlvii]. Un verset du Coran raconte la légende de l'homme qui demandait l'âge des ruines et qu'Allah a endormi pendant cent ans. « Puis il le réveilla et lui dit : Combien es-tu resté (inerte). — Je suis resté, dit-il, une partie du jour. » Et voici l'histoire des Sept Dormants [mdxlviii].

Les Sept Dormants. — L'histoire des Sept Dormants d'Éphèse [mdxlix] a une importance considérable : elle est comme une introduction à la doctrine de la résurrection : c'est à ce titre que j'en parle ici. C'était, je le rappellerai plus loin, un de ces récits édifiants qui circulaient dans le Proche-Orient au VIIe siècle, particulièrement dans les milieux chrétiens. Le Prophète était « illettré », on le sait, c'est-à-dire qu'il n'avait aucune connaissance des enseignements étrangers ; il ne savait que ce que lui apprenait la révélation : le Coran apporte donc la version définitive de cette aventure, « selon la vérité ». Mais il la donne en deux formes dont les différences sont sans intérêt pour le fond. Je me permets de donner une traduction infidèle, qui assemble les deux textes [mdl].

« As-tu pensé que les compagnons de la Caverne d'ar-Raqîm sont entre nos signes une merveille ? — Les jeunes gens se réfugièrent dans la caverne et dirent : Notre Maître, envoie-nous d'auprès de toi une grâce et prépare-nous pour notre action une voie droite. — Et nous fîmes closes leurs oreilles dans la caverne durant un nombre d'années. Puis nous les avons réveillés, afin de savoir lequel des deux partis (les incroyants qui les poursuivaient) compterait le mieux le temps qu'ils y avaient passé... Et tu aurais vu le soleil, à son lever, s'écarter de leur caverne vers la droite et à son coucher se détourner d'eux vers la gauche ; eux étant en un recoin... Tu les aurais cru éveillés alors qu'ils étaient endormis nous les faisions se retourner à droite et à gauche ; le chien était, les pattes étendues, sur le seuil. Si tu les avais regardés, tu les aurais fuis, car ils t'auraient rempli d'effroi. Nous les avons donc ramenés pour qu'ils s'interrogent entre eux. Combien de temps, dit l'un d'eux, sommes-nous restés ici ? — Ils dirent : Nous sommes restés un jour ou une partie du jour. — Votre Maître, dirent-ils, sait mieux combien vous êtes restés ! Envoyez l'un de vous avec votre monnaie que voici P407 à la ville, qu'il voie qui a la nourriture la plus pure et qu'il vous en apporte de quoi vous nourrir, qu'il agisse discrètement et qu'il n'attire l'attention de personne. Car s'ils vous reconnaissaient, ils vous lapideraient, ou bien ils vous ramèneraient à leur religion, et alors vous n'auriez plus jamais le Bonheur. — Ainsi nous leur avons appris le mystère pour qu'ils sachent que la promesse d'Allah est vérité, et qu'en l'Heure il n'y a point de doute. — Comme (les habitants de la ville) disputaient entre eux de ce qu'ils allaient faire, ils dirent : construisons sur eux un monument ;

leur maître les connaît bien. — Ceux qui dominaient leurs affaires dirent : Nous ferons plutôt sur eux un oratoire. — On dit qu'ils étaient trois, leur chien le quatrième ; selon d'autres, ils étaient cinq et leur chien sixième ; et selon d'autres, sept et leur chien huitième ; dis : Allah sait mieux leur nombre : il en est peu qui le sachent ; et ne questionnez aucun d'entre eux sur leur histoire... Et ils restèrent dans leur caverne trois cents ans, et ajoutez-en neuf. »

La tradition musulmane a enrichi ce rapide récit. Elle a connu les noms des jeunes gens ; elle sait qu'ils étaient trois selon les Juifs ou les Jacobites de Nedjrân, cinq selon les Nestoriens, et que sept est leur véritable nombre révélé par Gabriel [mdli]. Mais elle ne parvient pas à dire qui est *ar-Raqîm*. Selon la croyance populaire, c'est le nom du chien, et c'est dans ce sens qu'on le trouve inscrit sur maint objet en une formule conjuratoire [mdlii]. Mais des traditionnistes considérables croient qu'il s'agit d'une « tablette écrite » ; deux agents du palais de Décius, le méchant roi, qui sont en secret chrétiens, écrivent l'histoire des sept sur deux plaques de plomb qu'ils enferment dans un coffret d'airain, scellé de leur sceau, et qu'ils dressent à la porte de la caverne où l'un des jeunes gens la trouve à leur réveil [mdliii]. Le roi chrétien qui construit un oratoire est Théodose II (408-450), ce qui ne confirme pas les trois cent neuf ans de sommeil, indiqués par le Coran. Suivant d'autres auteurs, *ar-Raqîm* est une mauvaise lecture du nom de Décius [mdliv].

Le plus ancien récit connu des Sept Dormants est la version syriaque qui date de 500 environ ; on en retrouve la trace dans une homélie de Jacques de Saroûdj vers 540, dont la prédication semble avoir été pour Mohammed une P408 source féconde en enseignements ; il y a recueilli l'histoire de Moïse et d'al-Khidr, celle de Gog et Magog et aussi l'apologue, répandu dans bien des folklores, de l'homme qui, mort, puis rappelé à la vie, ne reconnaît plus l'aspect du pays où il croit être passé la veille [mdlv]. Vers 580, le moine Babay trouvait dans l'aventure des Sept Dormants une preuve de la résurrection et de la relativité du temps qui empêche les hommes d'apprécier la durée de leur séjour dans la tombe [mdlvi].

Des traditions musulmanes prétendent que la première question insidieuse que les Juifs posèrent à Mohammed, dès son arrivée à Médine, fut relative aux Sept Dormants. Il n'y a pas lieu, néanmoins, de

chercher dans l'influence des traditions juives l'origine de la version coranique d'un récit qui, je le répète, y est joint à d'autres, qui sont d'origine chrétienne [mdlvii].

La sourate dite de la Caverne, qui conte l'aventure des Sept Dormants est tenue en grand honneur par la piété populaire musulmane : on la récite volontiers au cours de la prière du vendredi. — On a cherché à situer la caverne, non plus à Éphèse, mais en Arabie, à Nedjrân, centre chrétien préislamique ; on fêtait les sept jeunes hommes le 27 juillet, en même temps que les martyrs de Nedjrân de 524. — Les noms des Sept Dormants inscrits sur une amulette protègent particulièrement les voyageurs de la mer, car les Sept Dormants se sont réfugiés dans la caverne comme dans une barque de sauvetage [mdlviii].

Massignon a largement agrandi la valeur eschatologique de la légende des Sept Dormants. Par sa diffusion en Orient elle y montre un bel effort spirituel vers la découverte de l'inconnaissable. Elle a conservé son importance durant toute l'époque bien vivante de la pensée musulmane. Pour les Chî'ites, les Sept Dormants sont les remplaçants *abdâl* que le Mahdî, organisateur du monde, intronisera à Mekke avant le Jugement Dernier [mdlix].

Encore la fin du Monde. — Mohammed, comme la plupart des gens du Proche-Orient, ne s'étonnait point de laisser hors du temps compté, dans l'absolu, l'inconnaissable, la durée de cet incident prodigieux de la mort des hommes et [P409] de leur résurrection. La morphologie des langues sémitiques laisse incertaine la notion de temps ; elle ne connaît que le momentané et le durable, le fini et l'indéfini, ce que le français devrait appeler le parfait et l'imparfait, l'achevé et l'inachevé, — sans notion caractérisée de passé, de présent et de futur. Quoi qu'il en soit, durant la troisième période de la révélation, Mohammed continuait de croire que l'Heure était proche : « Ou bien nous te ferons voir quelque chose de ce que nous t'annonçons, ou bien nous te ferons mourir et vers nous est le retour [mdlx]. »

C'est sur ce verset et sur d'autres indices notés plus haut qu'un islamisant ingénieux a soutenu, il y a cinquante ans, que le Prophète a cru que sa mort coïnciderait avec la fin du monde. Il était bien tentant de retrouver dans le Coran la croyance des premiers chrétiens, atten-

dant le jour où Christ, revenu à la vie de ce monde, présiderait à la Résurrection et au jugement dernier. Mohammed prenait aussi sa place auprès d'Allah [mdlxi].

Bien qu'il répète que l'Heure sonnera à l'improviste, le Coran en annonce les signes précurseurs, par exemple la ruée des peuples de Gog et Magog. Ils crèveront la digue que le Bicornu Alexandre avait construite pour les contenir [mdlxii]. C'est la croyance juive. Satan « sortira pour séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, et il les assemblera pour le combat ». Yahveh les fera exterminer à la fin des temps [mdlxiii].

Vers le même temps, on verra apparaître la Bête *dabba* : « Et lorsque la Parole sera tombée sur eux, nous leur ferons sortir de la terre une Bête qui leur parlera. » Et la tradition développe. La Bête sera faite de fragments affreux de divers animaux [mdlxiv]. Elle aura le bâton de Moïse et le sceau de Salomon. 'Abdallâh, fils de 'Omar le calife, disait que s'il défaisait ses sandales, ses pieds toucheraient la place d'où sortira la bête, dans sa maison près d'Aç-Çafâ [mdlxv]. Elle sortira tout à coup mais elle disparaîtra deux fois, et la troisième, elle entrera dans la mosquée ; avec le bâton, elle marquera le croyant d'une marque blanche et son visage sera blanc, et avec le sceau, elle marquera l'Incroyant d'une marque noire et son visage noircira [mdlxvi]. C'est la bête de Daniel [mdlxvii].

P410 Certaines légendes musulmanes confondent la Bête avec le *Dadjdjâl*, l'Anté-Christ. C'est le faux Messie, séducteur des hommes et incarnation de Satan, qui viendra à la fin des temps, troubler le monde par ses crimes et se fera passer pour le Messie = Mahdî attendu [mdlxviii]. Le *Dadjdjâl* sera borgne, mais on ne sait point de quel œil, et il sera marqué au front d'un K, première lettre de *kâfir* « Incroyant » [mdlxix]. Il régnera sur la terre pendant quarante jours ; Jésus, ou le *Mahdî* tuera la bête et le Dadjdjâl : adoption pour l'Islam de la croyance chrétienne.

La doctrine musulmane croit retrouver Jésus, le Messie et le Mahdî, dans un verset de la seconde période : « Il est un enseignement (ou un signe) pour l'Heure. Mais on n'est point sûr qu'il s'agisse de Jésus et, quoi qu'il en soit, le verset n'annonce pas son rôle de Mahdî [mdlxx]. On y supplée par la tradition qui dit : « Si la sortie du Dadjdjâl est an-

noncée, alors que je serai parmi vous, je lui barrerai la route ; et s'il sort après moi, Allah sera mon remplaçant auprès de vous [mdlxxi]. » Mais le Coran n'en dit rien.

Enfin viendra le grand jour où tous les morts sortiront de la tombe pour paraître devant Allah. Ce jour est appelé de plusieurs noms dans le Coran. Le plus simple est *Yaum al-Qiyâma*, suivant un emprunt chrétien ; c'est le titre de la sourate *75*. — C'est aussi le Jour de la Rupture. — C'est « l'Heure », qui apparaît dans un verset isolé, peut-être interpolé. C'est, dans la sourate *101*, « celle qui frappe à la porte » ; et « celle qui vient à l'improviste » « celle qui crie la Vérité » [mdlxxii].

Cette Heure est, beaucoup mieux, « la retentissante », « l'assourdissante », car elle sera annoncée par les éclats de la trompette divine. « Quand aura sonné dans la trompette le premier appel et que la terre et les monts auront été emportés. » — Puis viendra « celle qui monte en croupe », où des commentaires voient le second appel ; mais d'autres trouvent, derrière ces divers noms féminins, des formes d'anges envoyés d'Allah [mdlxxiii].

Les trompettes jouent un rôle important dans les cérémonies du Temple de Jérusalem et elles survivent dans les trompettes d'argent du Vatican. Sophonie fait une allusion vague à l'appel du Jour de la Résurrection ; l'Apocalypse P411 connaît les sept trompettes des sept anges. Les sources chrétiennes sont plus claires : « En un moment, en un clin d'œil, au son de la dernière trompette, car la trompette sonnera, les morts ressusciteront. » — On entend la voix du fils de Dieu, ou bien la voix de l'archange se mêle à la trompette de Dieu ; « l'abîme fait retentir sa voix ». Ici encore Ephrem est, sans doute, la source du Coran [mdlxxiv].

La trompette de la fin du monde est appelée *sûr* ou bien *nâqûr*. L'origine de *sûr* est inconnue, ou se prête aux fantaisies des lexicographes arabes. *Naqûr* vient d'une racine *n q r* « frapper à petits coups », et *naqqâra* est une timbale attachée sur un chameau et frappée par une femme pour marquer la cadence des chants de guerre [mdlxxv].

Résurrection. — La troisième sonnerie de la trompette céleste lancera les âmes *arwâh* des morts qui rejoindront dans les corps leurs *anfus*. Ainsi les morts ressusciteront. Et suivant un ancien verset, Dieu « changera vos formes et vous refera en ce que vous ne savez point ». Je pense que c'est cette réunion des deux sortes d'âmes humaines qui est annoncée par le verset : « Alors les âmes seront accouplées. » On y a vu l'assemblage de l'âme et du corps, ce qui est analogue, et celui des méchants et des bons, en deux groupes [mdlxxvi].

Mohammed a eu, sans doute, l'intuition de la réunion des deux âmes ; il a eu plus nettement celle de la durée de l'âme en général. Iblîs disait à Adam : « Ne t'indiquerai-je pas l'arbre de l'éternité et une connaissance (?) qui ne cessera pas (?) [mdlxxvii]. »

« Maître, tu réuniras les hommes en un jour sur lequel il n'y a pas à douter ; ainsi « l'Assembleur » est l'un des noms d'Allah. — Ils seront, sans doute, nus, bien qu'on ait eu soin de les envelopper d'un linceul. Près du Trône, Abraham sera vêtu le premier, puis les autres prophètes [mdlxxviii]. Ce sont bien les mêmes êtres que ceux qui ont vécu sur la terre : « notre création ni notre résurrection ne seront autrement qu'en un seul être [mdlxxix] ».

Des versets anciens peignent de touches violentes la scène unique de la fin du monde et de la résurrection : « Alors que la terre tremblera terriblement, que la terre expulsera ses charges. » — « Alors que le ciel se fendra ; que les mers se [P412] gonfleront ; que les tombes seront bouleversées. » — « Alors que le soleil sera boule obscure, que les étoiles seront sans éclat, que les monts seront mis en marche, que les bêtes à leur dixième mois seront négligées, que les animaux sauvages seront assemblés, que les mers seront bouillonnantes, que les âmes seront accouplées, que l'enterrée vive sera interrogée pour quelle faute elle a été tuée, que les feuillets seront étalés, que le ciel sera enlevé, que la fournaise sera attisée, que le jardin sera approché. »

Baumstark a supposé que Mohammed a vu dans une église quelque fresque représentant le déluge et qu'il en est resté hanté ; mais les détails de sa description sont bien arabes [mdlxxx]. On croirait lire quelque poème antéislamique, dont les vers ont été remplacés par la prose rythmée et rimée des invocations solennelles et du Coran.

Des versets de seconde et troisième période ont une tout autre allure et insistent sur la destruction complète du monde : « L'Heure sera proche et la terre se fendra. — Le jour où nous enroulerons la terre comme on enroule les rouleaux de livres. — Le Jour où la terre sera changée en autre chose que la terre, ainsi que les cieux. — La terre tout entière sera comme une poignée en sa main, le Jour de la Résurrection [mdlxxxi]. » Le Jour qui donnera des cheveux blancs aux enfants. — Le Jour où les hommes seront comme des papillons épars et les monts pareils à des flocons de laine égrugée. — Alors seront réunis le soleil et la lune. — Les monts seront emportés et brisés d'un seul coup, etc. »

La brume annoncée par le Coran emplira l'étendue entre l'Orient et l'Occident et durera quarante jours et quarante nuits ; Jésus descendra du ciel ; un feu sortira de la caverne de 'Adn Abyan et poussera les hommes vers le lieu du jugement Dernier [mdlxxxii]. La brume entrera dans les narines du croyant, qu'elle incommodera d'un rhume et se répandra dans tout le corps de l'incroyant qu'elle étourdira.

Il est évident que la pensée de Mohammed a été influencée par les croyances judéo-chrétiennes, par l'Apocalypse par exemple ; elles se sont développées et précisées dans la tradition [mdlxxxiii]. Ghazâlî [mdlxxxiv] redit avec elle que les ressuscités seront soumis dès la résurrection à des épreuves variées selon leurs mérites. Ce jour-là la chaleur sera terrible, et P413 les ressuscités seront plongés dans une mer de sueur, les uns jusqu'à l'orteil seulement, d'autres jusqu'aux genoux, jusqu'à la poitrine, jusqu'aux oreilles, et ils attendront ainsi pendant quarante années le Jour du jugement.

La pensée du Prophète s'était élevée assez haut pour accepter l'idée de la résurrection. Mais les Quraïchites s'en tenaient à leur ancienne notion du retour au Néant « Alors nous serons morts ; nous serons ossements et poussière. Comment serions-nous ressuscités ? » — « Loin, bien loin est ce qu'on vous promet-là ! Ceci n'est que votre vie de ce monde. » — « Nous ne sommes détruits que par le sort [mdlxxxv]. »

D'autres versets rappellent les diverses phases de l'histoire du monde et de l'homme création, développement de l'embryon, direction divine, mort ; « puis quand il voudra, il le ressuscitera. » —

« Êtes-vous plus difficiles à créer, ou bien le monde qu'il a construit ? » — « La création est la preuve évidente de la résurrection [mdlxxxvi] »

Le Coran fait un rapprochement banal en donnant comme preuve de la Résurrection, le rajeunissement du sol par l'eau qu'Allah envoie du ciel. L'eau donne la vie et chasse la mort, selon la croyance romaine par exemple. Elle peut servir aussi à satisfaire les morts dans la tombe et à les y retenir, afin qu'ils ne viennent point troubler les vivants. — Aussi, Allah, après avoir créé Adam d'argile, crée chaque jour dans le sein des mères. — Il fait sortir le vivant du mort, et il fait sortir le mort du vivant ; il revivifie la terre après la mort [mdlxxxvii].

Après la mort de Mohammed, la doctrine musulmane a continué d'annoncer toute proche la fin du monde et à en reconnaître les signes annonciateurs dans les troubles qui ébranlaient la communauté musulmane ; l'esclave qui donne naissance à son maître, les bergers de chameaux, et ce qui est bien pire, de moutons, qui habitent des palais et vivent dans le luxe, les petites gens qui gouvernent, etc. [mdlxxxviii].

Dès les premiers instants où les humains seront assemblés dans l'immense plaine, la prédestination pèsera sur eux. C'est, peut-être, ce que manifeste l'image violente d'un verset qui a été fort discuté par les docteurs : « Le Jour où se découvrira la jambe. » Les Zâhirites extrêmes ont eu beau jeu à en donner des explications anthropomorphistes. J'imagine que c'est une simple métaphore pour exprimer un fait grave. P414 Des commentaires ont accepté que Dieu se découvre et que tous les assistants se prosternent, sauf les Incroyants dont l'échine est de fer [mdlxxxix].

Retour à la Table des matières

B. LE JUGEMENT DERNIER

Mohammed avait été tout d'abord pour les Quraïchites l'avertisseur du châtiment qui les menaçait, comme il avait anéanti les gens de Noé et de Loth, puis les 'Âd et les Thamoud. En même temps des influences étrangères enseignaient à sa méditation la notion de la

Résurrection des morts et celle du jugement Suprême d'Allah qui déciderait du sort des humains dans la vie future. Dans l'esprit des docteurs de l'Islam comme dans d'autres, l'éblouissante lumière de cette scène immense laisse encore des points d'ombre. La pensée de Mohammed y combine des éléments divers sans les organiser. Des versets du Coran y trouvent çà et là la confirmation de la prédestination. Néanmoins c'est une véritable audience de la justice d'Allah, où les actes des ressuscités seront prouvés par leurs livrets individuels et par le témoignage des anges ; Allah décidera selon l'Équité, la Vérité, la Justice ; n'est-il pas lui-même al-Haqq ? Mais le Prophète a toujours été assuré que la bonté d'Allah dominerait sa colère et même dépasserait sa justice. Allah ne se contentera pas d'être juste, il sera pitoyable ; il pardonnera au repentir et à l'excuse. Il aura même des fantaisies de miséricorde qui amèneront au Paradis des hôtes assez inattendus.

Le Jugement. — J'essayerai de décrire ici ces aspects divers du Jugement, sans prétendre les assembler en un ordre rationnel. On n'y trouvera pas une doctrine du Bien et du Mal. Mohammed a accepté qu'Allah ait laissé Iblîs devenir le Mal et y inciter les humains.

Le jour du Jugement est *Yaum ad-dîn*, où ce dernier mot conserve son sens hébreu : on le retrouve dans la prière des Elkesaïtes. Il est aussi « le jour de la reddition des comptes », « le jour de l'Éternité », celui de l'Envoi, et surtout « le Jour ». Il sera donc le Jour par excellence, pesant, enveloppant, immense, stérile, douloureux, etc. [mdxc].

Allah est entouré des anges. « Ils sont aux confins du ciel P415 ils portent, au-dessus d'eux le trône de ton maître ; ils sont huit. » A cette indication, répétée par plusieurs versets, d'autres en ajoutent une seconde : les Anges et l'Esprit seront rangés en lignes. Il semble que cet effluve divin, cette sorte d'hypostase qu'est l'Esprit, soit ici nécessaire pour assurer que la volonté de Dieu sera transmise à la foule obscure des hommes : « Le jour où le ciel se fendra en nuées et où les anges descendront tous... » Allah apparaîtra sous l'ombre des nuées [mdxci], chacun ne pensera qu'à soi ! « Quand viendra la Tonnante, le jour où l'homme s'écartera de son frère, de sa mère, de son père, de sa com-

pagne et de ses fils ; ce jour-là, chaque être humain aura une angoisse qui lui suffira. »

Les hommes ne connaîtront plus l'appui que leur donnait, dans l'ancienne société, l'unité de la famille et du clan. L'homme sera seul avec son âme. Le judaïsme et le christianisme l'avaient déjà répété : on retrouve dans le Coran le mot de l'apôtre Paul : « Car chacun portera son propre fardeau. Ce que l'homme aura semé, c'est aussi ce qu'il moissonnera [mdxcii]. » — Cet abandon de toute chose est redit par de nombreux versets du Coran : « Le jour où ne seront plus utiles biens ni fils, sauf à qui viendra à Allah avec un cœur pur. Le jour où une âme n'aura aucun pouvoir sur une âme [mdxciii]. »

Le ressuscité sera accablé par le sentiment de sa complète solitude et par la connaissance de ses fautes, qui lui apparaîtra tout à coup. Seuls les Craignant-Dieu ne sentiront aucun effroi. « Quiconque aura craint et bien agi, point de frayeur pour eux ; ils ne seront point affligés ; ceux qui ont dit mensongers nos signes... ceux-là... [mdxciv] » Ghazâlî a résumé tout cela, quand il dit : « Le jour où une âme ne profitera en rien d'une autre âme, le jour où un client protégé ne gagnera rien d'un protecteur ; le jour où une âme n'aura aucun pouvoir sur une âme ; le jour où un père ne trouvera pas rançon en son fils ; le jour où l'enfant aura des cheveux et le vieillard des sanglots (?) : ce jour-là seront posée la balance et déployés les livrets ; car le seul bien de l'homme sera en ses actions passées, et il sera trop tard pour compenser selon le talion le mal causé par une faute [mdxcv]. » L'Apôtre avait dit des réprouvés : « Leurs yeux sont obscurcis pour ne P416 point voir. Fais que leur dos soit constamment courbé sous le poids de leurs fautes. » Et le Coran : « Est-ce celui qui marche courbé sur sa face qui est le bien dirigé ? Ou bien est-ce celui qui marche bien équilibré sur le chemin droit [mdxcvi] ? » Tous les hommes, insiste le Coran « Nous les rassemblerons... autour de la géhenne agenouillés,... et nous connaîtrons bien ceux qui dans cette communauté méritent le plus d'être brûlés. Il n'en est point qui n'y viendra... » et certains commentateurs ont compris que même les justes viendraient en Enfer le temps de se rendre compte de ce à quoi ils avaient échappé [mdxcvii].

Si certains versets négligent de distinguer les attitudes des élus et des réprouvés, d'autres montrent que Mohammed s'est un moment représenté la Scène comme réalisant sur eux la répartition de la Pré-

destination. Pour cette distinction, ailleurs intervient la Lumière Allah n'en privera pas les croyants au jour du Jugement. « La terre brillera de la lumière de son Maître.., des visages, ce jour-là, seront brillants, rieurs, joyeux... les uns seront blancs, les autres noirs... » « Le jour où tu verras les Croyants et les Croyantes, leur lumière courant devant eux et à droite. » La lumière dirigera les croyants vers la « demeure du salut », vers le « sentier droit » *aç-Çirât al-mustaqîm*, indication symbolique du Coran qui bien vite a été matérialisée par la croyance populaire, retrouvant le mythe perse adopté déjà par des mystiques chrétiens [mdxcviii].

Les livrets individuels. — « Ceux-là, dit encore le Coran des bons et des mauvais, ceux-là sont gens de la droite, ceux-là sont gens de la gauche. » « Chaque âme est de ce qu'elle a acquis responsable, sauf les compagnons de la droite. » Position par rapport au trône d'Allah ? Mais d'autres versets auront dans leur main droite ou gauche le livret de leurs actions. « Celui qui aura son livret dans sa droite, prenez, lisez mon livret. Quant à celui qui aura son livret dans sa gauche, il dira plût à Dieu que je n'eusse pas eu mon livret. » Il semble inutile de faire attendre aux ressuscités leur entrée au Paradis ou en Enfer ; cependant certains versets détaillant les phases successives de la décision d'Allah, on interprète les phrases citées comme signifiant que les ressuscités [P417] tiendront leurs livrets pour les présenter à l'examen décisif de leurs actes. Lisez mon livret. — Quant à celui qui aura son livret dans la gauche, il dira plût à Dieu que je n'eusse pas eu mon livret [mdxcix]. »

La légende populaire nous apprend que les livrets seront tombés du ciel, d'un nuage noir et que chacun d'eux viendra prendre sa place à droite ou à gauche, devant ou derrière le ressuscité. « A chaque homme, nous avons attaché son destin à son cou, et au jour de la Résurrection, nous sortirons pour lui son livret qu'il présentera déployé. Lis ton livret ; il est pour toi, ce jour-là, un compte suffisant [mdc]. »

L'importance attribuée aux livrets dans le Coran est une preuve de la diffusion de l'écriture parmi les Arabes du VIIe siècle ; ces livrets font penser à ceux que tenaient pour leurs affaires les commerçants quraïchites.

Dans un groupe de versets anciens, les livrets individuels paraissent être groupés en deux grands livres, celui des impies « est dans Sidjdjîn », et celui des bons « dans Ilyîn », deux expressions obscures, dont la première semble être l'hébreu « le Très-Haut » et l'autre l'arabe *Sidjdjîn* « prison », arrangé pour rimer avec *Ilyîn* [mdci]. Ailleurs, ces deux livres n'en forment plus qu'un seul, qui se confond avec celui de la destinée, avec « la table bien gardée ». — « Nous, nous ressusciterons les morts et nous inscrirons ce qu'ils ont mis devant eux et (la trace de) leurs actes ; et toute chose nous l'avons comptée en un avertissement clair [mdcii]. » — « Le livre est posé. Alors tu vois les coupables, pleins de la crainte de ce qu'il contient ; ils disent Malheur sur nous ! Quoi ! Ce livre n'omet aucune faute, ni grande ni petite, sans la compter ! Ils trouvent là ce qu'ils ont fait, présent. Ton maître ne fait tort à personne [mdciii]. »

Le flottement que ces versets montrent entre la présentation de livrets individuels et l'apparition d'un grand livre vient de la tradition judéo-chrétienne. Ad. Lods [mdciv] a signalé que Sophonie a vu dans la main d'un ange à la porte d'airain de l'enfer le livre de ses péchés et sans doute aussi celui de ses bonnes actions. Dans l'*Apocalypse* : « Je vis aussi les morts, grands et petits, qui se tenaient debout devant Dieu, et les livres furent ouverts, et on ouvrit un autre livre. Et les morts furent jugés selon leurs œuvres, selon ce qui P418 était dans les livres. » Dans Daniel : « Le Jugement se tint et les livres furent ouverts. » Les apocryphes juifs connaissent les livres écrits par Énoch, par un archange, ou par deux anges [mdcv].

Mohammed pouvait aussi avoir vu des représentations de morts, tenant un « livre » à la main : Picard signalait récemment [mdcvi] un sarcophage romain où des personnages ont en main un *volumen*, dont l'interprétation reste discutable.

Mais dans la Bible, la croyance en un unique grand livre est plus générale : « Devant l'Éternel un mémoire fut écrit pour ceux qui craignent et qui pensent à son nom. » — « Réjouissez-vous que vos noms soient écrits dans les cieux. » — « Clément et mes autres compagnons de travaux, dont les noms seront écrits dans le livre de vie. » — « Celui qui vaincra sera vêtu de vêtements blancs, et je n'effacerai point son nom du livre de vie ; mais je confesserai son nom devant mon Père et devant les anges [mdcvii]. »

La scène de la Résurrection et du Jugement Dernier est décrite dans le Coran en accentuant la violence et l'imprécision des descriptions judéo-chrétiennes. Grimme avait montré les ressemblances du Coran avec les Homélies de l'évêque Ephrem ; Ahrens a repris les *Carmina Nisibniya* [mdcviii].

Le témoignage des livrets, tenus à jour par les deux anges « gardiens », sera confirmé par celui des anges eux-mêmes : Et le jour « où il est soufflé dans la trompette, le jour de la menace (réalisée), chaque âme paraît, et avec elle l'un qui pousse, et l'autre qui rend témoignage [mdcix]. » Ainsi reparaît l'importance primordiale du témoignage oral : « Oui, nous interrogerons ceux qui ont reçu des Envoyés, et nous interrogerons les Envoyés, et nous les contredirons en connaissance de cause, car nous n'étions pas absents. » — Les commentateurs sont les premiers à noter l'inutilité de cet interrogatoire, par quoi Allah raille le désespoir des incroyants [mdcx]. Interrogatoire vain en effet, car, même s'il avait des excuses à présenter : « ne remue point la langue pour t'y empresser ». — « Ceux-là, nous mettrons un sceau sur leur bouche, et nous ferons parler leurs mains : et leurs pieds rendront témoignage de ce qu'ils ont acquis. » — « Ils diront à leurs peaux : Pourquoi P419 témoignez-vous contre nous ? — Allah, diront-elles, nous a donné la parole [mdcxi]. »

La Pesée des Ames. — Livrets et témoignages ne semblent pas être suffisants pour rendre évidents des faits qu'Allah cependant connaît comme Il connaît toute chose. Les Anges procèdent à la pesée des âmes. Elle est annoncée par un verset qui a été classé, peut-être arbitrairement, dans une sourate ancienne du Coran : « Celui dont la balance sera lourde, celui-là aura une vie heureuse. Quant à celui dont la pesée sera légère, il sera abîmé. » — Tabarî explique qu'il sera jeté, la tête la première, dans le feu de l'enfer [mdcxii]. « Nous dresserons des balances justes au Jour de la Résurrection ; et il ne sera fait tort en rien à aucune âme, fût-ce du poids d'un grain de moutarde [mdcxiii]. » Des commentateurs pensent que ce sont les livrets qui seront pesés [mdcxiv]. Quoi qu'il en soit, le contrôle de la balance n'interviendra ni pour les incroyants avérés, ni pour les vrais et purs croyants qui n'auront point péché ; il ne concernera que les croyants, dont il faut savoir si ce sont les bonnes ou les mauvaises actions qui sont en eux les plus

lourdes [mdcxv]. Une anecdote populaire et touchante le montre : il manque une bonne action à un homme pour que la balance s'incline favorablement ; il la mendie à ses voisins qui la refusent ; enfin un pauvre pécheur qui, lui, n'a qu'une seule bonne action, la lui donne, et Dieu les envoie au paradis, la main dans la main [mdcxvi]. Il y a là une indication contraire à l'égoïsme général, dépeint par le Coran. Selon la croyance musulmane, la formule de la profession de foi musulmane, posée dans un plateau de la balance où sont les bonnes actions, le fait aussitôt pencher [mdcxvii].

Il est permis de noter que la pesée des âmes est en contradiction avec la croyance qui déclare les actions des hommes sans influence sur la décision divine. On répondra, sans doute, qu'ici encore la volonté d'Allah est souveraine.

C'est une image voisine par quoi d'autres versets expriment la même idée : « Ce Jour-là, les humains connaîtront leurs actes. Celui qui aura fait le poids d'un grain de bien le verra ; celui qui aura fait un grain de mal le verra [mdcxviii] »

[P420] On ne saurait préciser l'origine de la pesée des âmes dans le Coran. Il appelle la balance *mawâzin*, qui semble avoir été calqué sur l'hébreu *maznaiim*. Le mazdéisme pesait les actions des hommes et les plus lourdes étaient les meilleures. En Égypte, le poids du cœur de l'homme devait équilibrer celui de la statuette de Maat ou de sa plume, placée dans l'autre plateau de la balance [mdcxix]. L'Ancien Testament la connaissait et l'a transmise au christianisme : « Tu as été pesé dans la balance, et tu as été trouvé léger. »

Je ne puis me décider à croire que Mohammed n'a pas vu quelque image de cette scène : je suis poursuivi par les sculptures de nos églises où des diablotins d'opérette s'efforcent de faire pencher la balance [mdcxx].

Les Intercesseurs. — Que les ressuscités soient seuls n'a pas été admis par tout le monde. Chaque prophète conduira devant la justice divine sa communauté et intercédera pour elle. Mohammed sera le premier, et d'abord s'inquiétera de ne pas voir les siens ; Gabriel les lui montrera, soixante-dix mille musulmans, admis au Paradis

d'office, « car ils se sont abstenus de sorcellerie, de magie et de recherche d'augures par le vol des oiseaux [mdcxxi]. » Des autres communautés il est dit : « Nous enverrons à chaque peuple un témoin d'entre eux contre eux-mêmes, et nous te faisons venir comme témoin contre ceux-là. » — « On fera venir les prophètes et les témoins. » Et Allah interrogera les prophètes. Il reprochera à Jésus d'avoir dit : « Prenez-moi, ainsi que ma mère, pour divinités, à l'exclusion d'Allah. » Et Jésus répondra : « Je leur ai dit seulement ce que tu m'as ordonné, c'est-à-dire : adorez Allah, mon maître et votre maître. » Au jour du Jugement, Jésus portera témoignage contre les Juifs et les Chrétiens qui ont méconnu sa mission [mdcxxii]. Et Jésus ajoutera : « J'ai été sur eux témoin, tant que j'ai vécu parmi eux. Depuis que tu m'as fait rendre ma vie, tu as été, Toi, l'observateur sur eux : car tu es sur toute chose témoin. » Selon les Évangiles, Dieu, en jugeant les hommes, aura jésus pour témoin, c'est-à-dire qu'il rendra témoignage des mérites et des fautes des humains [mdcxxiii].

Et la phrase si forte : « car Allah est sur toute chose témoin ! » est répétée jusqu'à la fin du Coran par nombre de P421 versets. Allah sait mieux que les anges, que leurs livrets, que le grand Livre et que tous les témoignages, ce qu'ont pensé et fait les humains.

Cependant le Coran et la tradition prévoient aussi les prières qu'Abraham et Noé adresseront à Allah pour obtenir la grâce de leur communauté ainsi que de leurs pères idolâtres. Voici la prière de Noé : « Maître, pardonne à moi, à mes père et mère, à qui est entré Croyant dans ma maison, et aux Croyants et aux Croyantes ; et sur les méchants, n'accrois que la ruine. » Çâlih conseille aux Thamoûd d'« implorer le pardon d'Allah et de se repentir. » — Mohammed implorera pour les femmes croyantes. — A la fin du Coran, Jésus dit : « Si tu les châties, ce sont tes serviteurs ; si tu leur pardonnes, tu es, Toi, le Puissant, le Juge [mdcxxiv]. »

Néanmoins le Coran répète la prière d'Abraham : « Et pardonne à mes deux parents et aux Croyants [mdcxxv]. » La tradition dit qu'Allah lui en donna la permission particulière. — Suivant une légende tardive, Abraham emporta son père sur son dos pour lui faire traverser le Pont, mais son père fut changé en hyène [mdcxxvi].

Mais Allah permettra-t-il une véritable intercession des prophètes en faveur de leur communauté ? Un verset de la seconde période mekkoise répond : « Ce jour où ne vaudra que l'intercession de celui auquel Allah la permettra. » Néanmoins, la tradition admet que Mohammed au moins, aura permission d'intervenir. Adam se sentira indigne : il renverra les suppliants à Noé, qui s'effacera devant Abraham, et de lui à Moïse, puis à Jésus, l'intercession appartiendra à Mohammed. Celui-ci se prosternera devant le trône d'Allah qui lui enseignera une prière inconnue des hommes. Il obtiendra pour ses adeptes des atténuations de souffrance [mdcxxvii].

Comme par un souvenir chrétien, le Coran montre les anges qui portent ou qui entourent le trône d'Allah : « Implorez le pardon pour ceux qui furent croyants. Notre Maître, tu as largement étendu sur toute chose grâce et connaissance ; pardonne à ceux qui reviennent et qui suivent ta voie, et garde-les de la peine du feu. » — « Le jour où l'Esprit et les Anges seront rangés en file, ils ne parleront pas, sauf ceux auxquels le Rahmân le permettra. » — « Et combien P422 d'anges dans les cieux, dont l'intercession ne servira de rien ! Sauf celui qu'Allah autorise et approuve [mdcxxviii]. » Leur intercession se manifeste sous la forme d'une prière.

Dans l'Islam postérieur, le culte des saints a généralisé la croyance à l'intercession. Et l'on a une confiance de plus en plus grande en l'intervention de Mohammed, que l'on rapproche si étroitement de son maître qu'on lui attribue certains de ses noms : pitoyable, bienfaisant *ra'ûf rahîm* [mdcxxix].

Les traditionnistes du IXe siècle, sous l'influence des Mu'tazilites, prétendirent prouver que l'intercession serait accordée à Michel Archange, à Moïse, à Jésus, au calife 'Othmân, « martyr » puisque assassiné. Plus tard, Ibn Taïmiya ne croyait même plus à celle de Mohammed [mdcxxx].

Quoi qu'il en soit, les prophètes conduiront chacun sa communauté de fidèles au jour du Jugement. Au XIIe siècle, sous l'influence de l'art byzantin et du soufisme, Ghazâlî décrit, en larges touches, la scène du Jugement dernier, en assemblant les détails qui viennent d'être notés ici. Il voit les groupes de Croyants qui marchent derrière leurs Envoyés et leurs Prophètes ; les savants en sciences religieuses

‘*ulamâ* suivent l’étendard bleu d’Abraham ; les pauvres ascètes *fuqarâ* l’étendard jaune de Jésus, les riches l’étendard bigarré de Salomon, etc. [mdcxxxi]. C’est la procession des confréries soufies groupées chacune autour de l’étendard d’un saint. D’autres descriptions donnent place dans ce défilé à Idrîs, à Jésus, aux martyrs. Ahrens semble avoir raison d’y retrouver les saints du christianisme [mdcxxxii].

Par les soins des anges, chacun est mis à la place qu’il doit occuper : les Envoyés sont sur des sièges plus ou moins élevés selon leur importance ; les ‘*ulamâ* ont des fauteuils de lumière ; sur des monticules de musc s’asseyent les « martyrs », les hommes pieux, les muezzins. — Enfin un ange proclame le sort de chaque être humain [mdcxxxiii].

Satan. — Devant l’intercession des anges, prophètes et saints, Satan va-t-il se taire, après s’être porté garant de la sécurité de ceux qu’il a attirés ? Ne les excusera-t-il pas en s’accusant lui-même ? Satan et ses démons sont morts à la fin du monde et ils ont été ressuscités avec les êtres humains. Ceux-ci leur rappellent que ce sont eux qui les ont égarés P423 et qu’au Jour de la reddition, ils ont besoin de leur appui [mdcxxxiv]. « Quand la fournaise sera avancée, pour les égarés, on leur dira Où est ce que vous adoriez, au lieu d’Allah ? Vous viennent-ils en aide, ou bien ont-ils besoin eux-mêmes ? Ils y sont culbutés, eux et les égarés, et les armées d’Iblîs, tous ensemble. Ils disent : car ils se querellent ; par Allah, nous étions en une erreur certaine en vous égalant au maître des hommes. Ceux qui nous ont égarés ne sont que des criminels. Et nous n’avons point d’intercesseurs, ni d’ami sûr. Que ne pouvons-nous retourner en arrière. Nous serions parmi les Croyants [mdcxxxv]. »

Satan abandonnera ses amis, comme ‘Abdallâh ibn Ubayy a abandonné Mohammed le jour d’Ohod [mdcxxxvi]. Le Satan leur a bien paré leurs actes, en leur disant : « il n’y a point aujourd’hui d’être humain pour vous vaincre : je suis votre garant ». Mais quand les deux groupes sont en présence, il tourne les talons en disant : « Je ne suis point responsable de vous. Je vois ce que vous ne voyez pas. »

Quand l’événement sera accompli, Satan dira : « Allah vous a fait une promesse de vérité ; moi, je vous ai fait une promesse et je vous ai

abandonnés ; je n'avais aucun pouvoir sur vous. Je vous ai appelés et vous avez répondu à mon appel (vos âmes) ; ne me blâmez pas ; blâmez-vous vous-mêmes ! Je ne saurais vous secourir, et vous ne sauriez me venir en aide. Je nie l'existence de ceux que vous me donniez jadis pour associés. » Un verset médinois précise : « C'est ainsi que Satan a dit à l'homme, sois négateur ; et quand il l'a été, il a dit : je suis irresponsable de toi ; moi, je crains Allah, maître des hommes [mdcxxxvii]. » Et des versets insistent sur la discorde qu'Allah met entre les Incroyants et les satans qui les ont égarés. Les réprouvés voudraient se venger, ils sont trop faibles. « Satan est pour l'homme un trompeur [mdcxxxviii]. »

Chacun des humains qui se sera laissé séduire par son compagnon démoniaque et aura compté sur son appui, trouvera en lui la même indifférence railleuse : « Notre maître, dira-t-il, je ne me suis pas imposé à lui : il fut en un éloignement lointain. » Et il montrera la fournaise au ressuscité : « Voici ce qui est préparé pour toi ! » Satan et ses P424 acolytes reconnaissent donc leur propre égarement ; mais trop tard pour être sauvés [mdcxxxix].

La figure de Satan est donc bien effacée au jour du Jugement dernier, et son rôle en enfer ne le grandira point. Il faut, au XIe siècle, la verve d'Abû'l-'Alâ' al-Ma'arrî pour oser le représenter goguenardant du fond de la fournaise [mdcxl].

La justice d'Allah. — Ainsi ont été mis en évidence les actes de chacun des ressuscités et les circonstances de ses actes. Mais voici que celui qui a été lésé réclame de celui qui l'a lésé une réparation très semblable au talion du préislam. « Devant votre Maître, vous discuterez... Allah, en faveur de celui qui fut lésé, prendra à celui qui lui fit tort. » Allah juge donc en équité ; c'est l'équité, et non encore la clémence, qui effacera sur le livret du ressuscité les fautes commises par ignorance ou séduction satanique, et dont il se sera repenti. Les bonnes actions aussi peuvent compenser les mauvaises : guerre sainte, générosité dans l'aumône. Et Allah enfin pardonne à ceux qui ont péché sans pouvoir l'éviter, ceux par exemple qui n'ont pas suivi le Prophète dans l'hégire, et peuvent invoquer « leur faiblesse : hommes, femmes et enfants qui n'en trouvèrent pas les moyens et ne furent pas

dirigés dans la bonne voie : peut-être Allah leur pardonnera-t-il [mdcxli] ».

Le Coran a cru nécessaire de préciser que « ne profiteront point de l'intercession ceux qui auront donné des associés à Allah ; seulement qui rend témoignage de la Vérité (révélation), car eux savent ». Néanmoins, les musulmans ont peine à admettre que « les pères » ne pourront point être assistés de l'intercession de leurs descendants [mdcxlii]. On pourrait admettre que l'accomplissement de certains actes pieux, tels que la '*umra* et le *hadjdj*, que leur ignorance avait seulement détournés de leur valeur première, mais que le Coran a ramenés à l'adoration d'Allah, leur soit compté comme preuve de leurs bonnes intentions et comme rançon de leur incroyance. C'est en ce sens que la doctrine cherche à comprendre certains versets de la fin de la révélation, à propos de l'interdiction pour le sacralisé de tuer les bêtes sauvages. « Allah efface ce qui est du passé ; mais si l'on réitère, Allah en tire vengeance [mdcxliii]. » On pourrait admettre P425 que des hommes n'ayant pas été atteints par la révélation soient excusables de leur ignorance. Ils seraient sauvés par leur témoignage au Jour de la Résurrection. Mais des versets sont formels : « Similitude de ceux qui ont nié leur maître ; leurs actions sont comme des cendres sur quoi le vent s'acharne au jour de la tempête [mdcxliv]. » — « Il n'appartient ni au prophète ni à ceux qui ont la foi d'implorer pardon pour les associateurs, même si ce sont des proches, après qu'il a été bien évident qu'ils sont les gens de la Fournaise [mdcxlv]. »

Il n'y a rien d'étrange à ce que, pour exprimer les manifestations de la décision divine, le Coran utilise des termes de la langue commerciale des Quraïchites [mdcxlvi]. Sur le livret du ressuscité il « efface » une faute comme le commerçant une dette sur le compte du débiteur. Et le Coran désigne par le mot « opération commerciale » la balance établie entre les bonnes et les mauvaises actions. Allah la mettra en équilibre et sauvera l'homme qui se sera repenti avant la Résurrection [mdcxlvii]. C'est en vain qu'au Jour du Jugement, l'homme voudra compenser sa faute et tout donner à celui qu'il a lésé. « Si ceux qui ont mal agi possédaient tout ce qui est sur la terre et encore autant, ils voudraient se racheter par là du mal du châtiment, au jour de la Résurrection, mais... » et après d'autres versets, à Médine, on précise : « Et ce jour-là, il n'y aura point pour vous de rançon [mdcxlviii]. » Néanmoins, la notion de compensation est si tenace que Tabarî la retrouve en in-

terprétant : « devant votre maître vous discuterez », car il ajoute : « Allah, en faveur de celui qui fut lésé, prendra à celui qui lui a fait tort. » Ceux qui ont été lésés se grouperont sous la bannière du Prophète Chu'aïb [mdcxlix].

Chacun portera son fardeau : « Une âme chargée ne sera point chargée de la charge d'une autre, et si une âme, la sentant trop lourde, cherche à la faire porter, on ne lui en portera rien, fût-ce un de ses proches. — Celui qui a à son compte une faute ou un péché et qui cherche à le rejeter sur un innocent, met à sa charge un mensonge et un péché évident. — Toute âme discutera de son âme, toute âme paiera pour ce qu'elle aura fait [mdcl]. »

Clémence d'Allah : le repentir. — Le Prophète, s'il a d'abord conçu Allah juste, n'a pas moins été convaincu de sa P426 clémence. II admet le repentir, à condition qu'il soit sincère et venu en temps utile. « Le pécheur est « revenu à Allah », *tâba ila'llahi*, et Allah est revenu à lui » *tâba' alaïhi*. Mais ce retour doit être manifeste pendant la vie. En vain Pharaon dit : « Je me repens à cette heure. » Un autre verset dit : « Goûtez le châtiment, car nous vous oublions. Ceux qui ont pris leur religion pour plaisanterie et badinage, et que la vie de ce bas monde a égarés, nous les oublierons comme ils ont oublié. » Pour celui dont le repentir est valable, c'est durant la vie du ressuscité qu'Allah lui en tiendra compte, en ce sens qu'il se le rappellera au jour du Jugement ; c'est ainsi qu'il faut comprendre ceux qu'Allah oublie et ceux dont il se souvient.

Plus largement encore, Allah est ar-Rahmân, et l'on doit tout attendre de sa miséricorde, voire même, dans l'optique de la tradition arabe, d'une sorte de sentiment familial qu'Allah a pour les Arabes comme les anciens dieux envers leurs tribus. En tout cas « ce jour-là la réalité sera en ar-Rahmân », et Allah a juré de faire passer sa clémence avant sa colère [mdcli]. Le ressuscité attend avec anxiété la décision d'Allah, soit qu'il soit châtié, soit qu'il pardonne [mdclii]. » « Priez-le avec crainte et espérance : la grâce d'Allah est proche des Croyants [mdcliii]. »

La croyance populaire espère qu'Allah accordera largement sa grâce *rahma*. Ici se placerait cette « grâce efficace » émanée de la

toute-puissante volonté divine, supérieure peut-être à la prédestination même, et que la croyance populaire exprime en la formule « que la grâce d'Allah soit sur lui » *rahmatu llahi' alaïhi* et dans le nom du défunt *al-marhûm* [mdcliv].

Hiérarchie des mérites et des péchés. — Sous réserve de cette grâce, Allah jugera les actes selon leur valeur. Il estimera les meilleurs au-dessus des bons, et les pires au-dessous des mauvais. « Quiconque apporte un bel acte, il y en aura (à son compte) dix semblables, mais qui en apportera un mauvais, il ne sera rétribué que pour sa valeur ; et il ne leur sera point fait tort. »

Ainsi, récompenses et peines ne seront point égales pour tous ; il y aura dans le Jugement de Dieu rapport équitable [P427] entre les actes et leur rétribution : « Il rétribuera ceux qui auront mal agi en raison de ce qu'ils auront fait ; il rétribuera par un bonheur ceux qui ont bien agi, ceux qui ont évité les fautes graves et les infamies, sauf les petits péchés [mdclv]. »

Au IXe siècle, la doctrine, influencée par le mu'tazilisme, a précisé cette notion, d'origine chrétienne, des grands et petits péchés, *kabâîr* et *saghâîr*, et a créé une catégorie intermédiaire de pécheur qui doit être l'objet d'épreuves spéciales au Jour du Jugement. Cet homme, qui n'est ni un incroyant ni un croyant parfait est dit *fâsiq*, un mot qui dans le Coran signifie simplement un impie dont la nature est mauvaise et qu'Allah ne dirige point. La distinction entre péchés « mortels et véniels » apparaît peut-être dans un verset médi1ois. — Quoi qu'il en soit, la division en trois catégories est l'œuvre de la doctrine [mdclvi].

Dans le Coran, on établit mal une classification des fautes humaines suivant leur importance. Les anciennes sourates condamnent noblement « celui qui repousse avec dédain l'orphelin et qui ne se dévoue point à la nourriture du pauvre ». Les sourates médinoises rendent un autre son. Dans l'intervalle, la révélation a prescrit nombre de règles qui constituent la Loi et qui ne semblent pas de même valeur ; on hésite à croire qu'en les négligeant les Croyants encourent les mêmes peines : rupture du jeûne ; ne pas suivre la grande procession du pèlerinage ; chasser en territoire sacré ; manquer à certains égards envers les femmes ; ne point respecter les testaments ; harceler le Pro-

phète de visites importunes et de questions indiscrètes, etc. On imagine que ce sont là de « petites » fautes.

Vers l'Enfer et le Paradis. — Quand le sort des ressuscités a été définitivement fixé, ils sont conduits à leur demeure éternelle ; chaque prophète conduit au paradis sa communauté ; la fournaise ouvre sa gueule aux damnés.

Mais le Coran a conservé du mazdéisme un moyen d'accès plus compliqué, le pont *Çirât*, si du moins les commentaires ont raison de le trouver dans le *Çirât mustaqîm* du verset cité plus haut. En ce passage redoutable, « plus mince qu'un cheveu, plus tranchant qu'un sabre, plus sombre que la nuit », le ressuscité est accompagné par ses bonnes et mauvaises P428 actions. Cependant, entre croyants et rebelles s'insinue ici une classe intermédiaire, qu'on nommera plus tard *fâsiq*, et qui ira en une sorte de purgatoire. Le Coran ne distingue pas entre les croyants qui traversent tout droit le pont et les coupables qui privés de lumière tombent ; mais la doctrine a cru trouver dans certains versets l'indice d'une position moyenne où Allah laisserait certains des ressuscités.

C'est une classe de mortels qui a particulièrement intéressé les religions du Proche-Orient. Le mazdéisme les purifiait par un bain de trois jours dans un métal en fusion. Ces croyants qui ont péché sont soumis à un séjour dans l'enfer juif, le Chéol. Le christianisme a un purgatoire. La tradition musulmane en a conservé quelque chose [mdclvii].

La doctrine musulmane a cru trouver dans le Coran des précisions sur ce régime spécial réservé aux croyants fautifs. « Ils seront, ce jour-là, séparés de leur maître par une barrière, puis brûlés dans la fournaise. » Elle a rapproché cette barrière du *barzakh* d'autres versets. « Et derrière eux, il y a une barrière jusqu'au jour où ils seront ressuscités, » On applique d'ordinaire ce verset à l'incroyant « qui n'a plus qu'un instant pour se repentir », et auquel une voix interdit de revenir en arrière. Il y a, dans le Coran, deux autres exemples de ce mot dans l'histoire de Moïse et d'al-Khidr [mdclviii].

Selon d'autres versets : « Entre eux deux (les gens du paradis et ceux de l'enfer) il y a une séparation, et sur les crêtes *a'râf* des

hommes qui se reconnaissent chacun à sa marque. Ils crient aux gens du paradis : Salut sur vous ! Mais ils n'y entrent point bien qu'ils le désirent. Quand leurs regards se dirigent vers les gens de l'enfer, ils disent : Notre Maître, ne nous mets point parmi les gens mauvais ! — Et les gens des crêtes appellent des hommes qu'ils reconnaissent à leur marque et disent : A quoi vous sert ce que vous avez amassé et ce dont vous étiez si fiers [mdclix] ? »

La doctrine explique que ces gens sont « retenus » entre paradis et enfer, ayant assez de lumière pour faire la moitié du chemin, mais non point assez pour passer le *Çirât*. Ils attendent que Dieu les laisse entrer au paradis ou bien les mette en enfer. Ce sont les croyants dont les bonnes et les mauvaises actions ont poids égal. D'autres versets reconnaissent P430 en ces ressuscités les hypocrites *munâfiqûn* honnis de Mohammed. Ceux qui entreront au paradis seront, pour la plupart, des pauvres. — L'Évangile connaît ce *khasma* qui est exactement le *hidjâb* du Coran [mdclx].

Dans un autre verset, l'obstacle est exprimé sous une autre forme. Les hypocrites demanderont aux croyants qui s'empressent vers le paradis de les attendre et de leur prêter un peu de leur lumière. « Et sera dressé entre eux un mur, qui a une porte dont l'intérieur est la grâce, et l'extérieur a devant lui le châtiment. » On pense aux Vierges Folles qui n'ont pas eu assez d'huile pour allumer leur lampe en l'honneur de l'Époux. Le mur est, selon la tradition musulmane à Jérusalem, entre la muraille orientale du Temple et le Wâdî Djahannam : le mur des Lamentations [mdclxi].

Les musulmans du IXe siècle ne pouvaient manquer de reconnaître en les « détenus » des « crêtes », les impies que les Mu'tazilites plaçaient « entre les deux positions » *baïna'l-manzilataïn*, c'est-à-dire entre la Croyance et l'Incroyance. Mais le Coran qui répète le mot *Fâsiq* une trentaine de fois dans des versets médinois, dans les dernières sourates *9* et *5* par exemple, ne paraît pas y avoir attaché un sens précis ; on est tenté de croire qu'il y a été souvent appelé par la rime [mdclxii].

Embarrassés de ces conceptions, des interprètes croient trouver chez les personnages des « crêtes » des hommes éminents, prophètes ou autres [mdclxiii]. Une conception plus simple consiste à croire que

l'impie *fâsiq* entre en enfer, mais qu'Allah miséricordieux, l'y ayant mis à l'épreuve, pourra l'en faire sortir. « Ceux qui ont mal agi *fasaqû*, leur séjour sera le feu. Toutes les fois qu'ils voudront en sortir, ils y seront ramenés, et il leur sera dit : goûtez le supplice du feu que vous disiez mensonge — et nous leur ferons goûter au châtiment inférieur, non au plus grand : peut-être qu'ils reviendront [mdclxiv]. »

La toute-puissante volonté d'Allah manifestera pour eux très largement sa grâce : une tradition dit : « Quiconque témoigne qu'il n'y a point d'autre dieu qu'Allah et que Mohammed est l'Envoyé d'Allah, Allah le préservera du feu [mdclxv]. » Il en fera sortir « ceux qui ont au cœur le poids d'un grain de moutarde de foi ». Ils auront au front la marque de leurs [P430] prosternations. Il semble même que l'épreuve du feu incite le coupable à un acte de foi qui attire sur lui la miséricorde d'Allah. Les bienheureux les accueilleront joyeusement au paradis en les appelant les infernaux. On reste ici dans la tradition judéo-chrétienne [mdclxvi].

La souillure infernale leur sera effacée par un rite de purification, vieil héritage babylonien. « Ils y avaient été brûlés, dit un hadîth [mdclxvii]. Ils étaient devenus charbon. On les plonge dans le fleuve de vie et ils y poussent aussi vite que pousse la graine dans le limon du torrent », et ailleurs [mdclxviii], « les rives de ce fleuve sont plantées de roseaux d'or, fleuris de perles et poussés en un sol de musc. Ils y resteront plongés jusqu'à ce que leur couleur soit redevenue pure et qu'il apparaisse à leur gorge un bouton blanc qui leur servira de marque. » — Mohammed, traversant en songe le paradis, puis l'enfer, y voit des êtres incomplets qui deviennent beaux au contact de l'eau du fleuve de vie [mdclxix].

Dans le paradis, les bienheureux s'apercevront qu'il y a des places vides, celles des pécheurs momentanément en enfer. Allah leur permettra d'aller les chercher et de les purifier en versant sur eux de l'eau de la source de vie [mdclxx].

Enfin, il faut clore ce grave sujet par une anecdote que son enfantillage n'a point exclue du livre de Ghazâlî : Un homme qui a pieusement adoré Allah pendant cinq cents ans compte bien entrer au paradis sans examen. Mais Allah lui fait la farce de le punir de sa confiance en le faisant tomber du *Çirât* ; comme il est près de la porte de

l'enfer, Allah l'envoie en paradis ; car « Allah sur toute chose est puissant » [mdclxxi].

Au Jour du jugement, par contre, un ressuscité se trouve placé devant la bouche de l'enfer ; il implore Allah d'en être écarté, et affirme qu'il ne demandera pas autre chose ; mais l'ayant obtenu, il s'enhardit et demande à être placé à la porte du paradis, puis d'y entrer, car il a foi en la grâce d'Allah. Celui-ci se met à rire et lui accorde ce qu'il demande et même le double de ce qu'il pourra souhaiter. Le commentaire nous dit qu'Allah ne saurait rire et que c'est façon d'exprimer qu'Il est content ; mais on pense, malgré soi, à l'homme qui fit rire Jupiter. Un hadîth rapporte le même fait et l'attribue au dernier homme qui est sorti de l'enfer P431 pour entrer au paradis, et ceci le déplace gravement dans le temps ; mais il est ici hors de la durée [mdclxxii].

Le Coran ne connaît point ces incidents compliqués de l'élaboration doctrinale postérieure : « Ceux qui ont nié sont poussés vers la géhenne par bandes ; quand ils y arrivent, les portes s'ouvrent et les gardiens leur disent : « Ne vous est-il point venu des Envoyés, pris parmi vous, qui vous récitaient les Signes de votre maître et qui vous avertissaient de la venue de votre jour, celui-ci ? — Oui, diront-ils, la parole du châtiment se réalise sur les négateurs. — Entrez, leur est-il dit, par les portes de la géhenne, pour y être éternels. Mauvais séjour pour les orgueilleux [mdclxxiii]. » Et les versets suivants décrivent l'autre panneau du diptyque, l'accueil réservé aux bienheureux par les gardiens des portes du paradis.

Dans la légende populaire, Allah prend lui-même la tête du cortège des croyants pour les conduire au paradis : « Les prophètes, puis les croyants, puis les véridiques, *ciddiqûn*, puis les bienfaiteurs, puis les martyrs, puis les croyants, puis les sachants. » Les ressuscités douteux attendent prosternés, dans le séjour intermédiaire des crêtes [mdclxxiv]. Mohammed entrera le premier, en tête du groupe des « pauvres frères » *fuqarâ* [mdclxxv], et ce détail suffit à dater ces légendes de l'époque des confréries.

Retour à la Table des matières

C. LE PARADIS

Depuis l'époque des Croisades, l'Occident se scandalise des descriptions alléchantes du « paradis de Mahomet » ; c'est plutôt celui des Ismâ'iliens, Chî'ites extrémistes et grands assembleurs de légendes, qui ont empli l'âme des Croisés de voluptueuses images [mdclxxvi]. « De mauvais esprits », comme Voltaire, ont insinué que tous les peuples en avaient forgé de semblables [mdclxxvii] et que, peut-être, il en reste quelque chose dans l'esprit de maint civilisé. Si l'on s'en tient à la doctrine coranique, comme on le fait ici, on s'aperçoit que le paradis qu'elle promet aux croyants musulmans n'est point d'une particulière originalité, et que Mohammed a assemblé dans sa description d'anciennes croyances arabes P432 avec des épisodes de mythes iraniens et chrétiens ; plus tard, dans le milieu iraquien, l'eschatologie musulmane a profité d'un autre fonds de croyances et de légendes.

D'anciennes sourates appellent le paradis « le jardin du bonheur » *djannat an-na'îm*, ou seulement *an-na'îm*, ou « jardin d'Éden », comme dans la Bible [mdclxxviii], dans une quinzaine de versets de la seconde et de la troisième période. — C'est aussi *djannat al-mawâ*, le jardin du dernier séjour et Mohammed, en sa vision y parvient au *sidrat al-muntahâ*, « au jujubier de l'extrémité », « alors que le *sidra* est voilé de ce qui le voile ». On est ici dans l'inconnaissable et les docteurs de l'Islam ont discuté s'il s'agit du paradis où fut Adam ou bien du futur paradis des bienheureux [mdclxxix].

C'est aussi la maison des Craignant-Dieu, *dâr al-muttaqîn* ; la maison du salut, *dâr as-salâm*, car c'est de ce mot que les anges y accueillent les bienheureux ; la maison du séjour durable *dâr al-muqâma* ; ou bien *dâr al-qarâr* ; le jardin de l'éternité *djannat al-khuld* ; le paradis *firdaus* ; peut-être '*Illyûn* [mdclxxx].

Bien qu'il ait tant de noms, le paradis coranique n'a point la netteté de celui que les peuples du Proche-Orient plaçaient dans le ciel avec Dieu et ses anges. C'est un jardin élevé « dont l'étendue est celle des cieux et de la terre ». Celle-ci semble avoir disparu et être devenue autre chose ; il en est de même des cieux. Le paradis a pour plafond le Trône de Dieu [mdclxxxi].

« Nous t'avons donné le *Kawthar* », dit Allah à Mohammed dans un verset ancien, et ce mot ne reparaît plus dans le Coran. La tradition en fait un bassin aussi long que la distance entre Jérusalem et Sana et large comme d'Aden à Yathrib. Les bienheureux y puiseront dans des coupes aussi nombreuses que les étoiles du ciel, afin de se désaltérer de la terrible chaleur de la Journée suprême et du passage du pont *Çirât* ; ce bassin sera alimenté par deux canaux venant du paradis. Une tradition dit : « ma chaire est sur mon bassin ». On a admis que les autres prophètes auraient, eux aussi, chacun son bassin, moins vaste, pour abreuver leurs fidèles [mdclxxxii]. — Ce bassin peut être un souvenir de la mer de bronze du Temple de Jérusalem. Le hadîth a préparé une interprétation d'une autre valeur : les croyants trouvent P433 dans l'enseignement des prophètes de quoi apaiser leur soif de connaître Dieu et sa loi.

Un verset de seconde période emploie la même image pour le paradis que pour l'enfer : « Le paradis est approché pour les Craignant-Dieu, pas loin... Entrez-y en paix. C'est le jour de l'Éternité. » Selon la tradition, le paradis a sept portes et ses gardiens sont des anges [mdclxxxiii].

Dans le jardin paradisiaque, les bienheureux seront couchés sur des lits de repos, deux à deux selon la symétrie orientale, « jarres à leur portée, coussins amoncelés, tapis étendus ». « Ils n'y connaîtront ni soleil brûlant, ni froidure ; sur eux se pencheront des ombrages et pendront doucement des fruits [mdclxxxiv]. » « Une source coulera près d'eux. Dans des amphores d'argent, ils trouveront un breuvage exquis au gingembre », apprend la tradition. « Et serviront autour d'eux de jeunes garçons éternels ; si vous les voyiez, vous les croiriez des perles répandues. » Ils sont là, « comme les fils des gens de ce monde, versant à la ronde l'eau chaude [mdclxxxv], pour les ablutions. Les anges qui entourent le trône d'Allah ne s'abaissent point à ces services familiaux. « J'y ai vu les tentes des Justes, et eux-mêmes, aspergés de baumes, parfumés de senteurs, enguirlandés de fleurs et couronnés de fruits. Telles les actions des hommes, telles leurs demeures. » Leur vie est une fête perpétuelle. Des souffles légers flottent sur leurs têtes et sont leurs serviteurs. — « Quiconque s'est abstenu de vin jusqu'à son arrivée dans le paradis est impatiemment attendu par les treilles du paradis. Chacune d'elles lui tend ses grappes pendantes [mdclxxxvi]. »

Le Coran et le hadîth sont en plein accord avec la tradition chrétienne. Selon l'homélie de saint Éphrem, les ruisseaux du paradis sont saturés de parfums ; il y jaillit des sources de vin, de lait, de miel et de beurre [mdclxxxvii].

A des hommes qui avaient souvent faim, le Coran promet des nourritures abondantes et délicieuses, les fruits qu'ils préfèrent, à la portée de leur main, « palmiers et grenadiers » ; « la chair des oiseaux comme ils la désirent ». Enfin, en un lointain souvenir de légendes babyloniennes, ils mangeront grillé le poisson sur lequel reposaient les sept terres ; ils croqueront la terre, succulente comme un pain frais [mdclxxxviii].

Privés sur terre des liqueurs enivrantes, les croyants [P434] jouiront en paradis de boissons exquises. Ils mêleront le gingembre et le camphre à l'eau limpide des sources. Outre cette eau qui ne se corrompt point et qu'ils boiront dans des amphores d'argent, ils verront couler devant eux des ruisseaux de lait dont le goût ne s'altère point... des ruisseaux de miel purifié ; les jeunes garçons feront passer les aiguières et les coupes où les bienheureux « boiront un vin scellé, dont le sceau sera de musc »... ils s'en seront ni étourdis, ni enivrés... ils le mélangeront à l'eau du *tasmîn*, la source à laquelle boivent les anges, ou bien à l'eau de neige, boisson célébrée par les poètes [mdclxxxix]. Leurs vêtements de dessus seront de soie verte et de brocart. Ils seront parés de bracelets d'argent [mdcxc].

C'est bien un paradis de Bédouins ; plus de soleil brûlant, ni de froidure ; « des ombrages et des sources », « des vergers et des treilles », etc. ; des robes opulentes ; des bijoux ; de jeunes serviteurs. Ils seront dans des tentes luxueuses ou des palais [mdcxci].

Des versets parlent de deux jardins, arrosés par deux sources ; il ne semble pas que le duel soit simplement appelé par la rime. La tradition enseigne que de l'arbre de la limite sortent quatre fleuves, deux extérieurs, le Nil et l'Euphrate, et deux intérieurs ; ou bien les deux sources sortent du pied d'un arbre, à l'entrée du paradis [mdcxcii]. Les bienheureux boivent à l'une pour se désaltérer et font leurs ablutions dans l'autre pour gagner « la splendeur du paradis » [mdcxciii].

La vie paradisiaque sera une revanche de celle de ce monde : « La vie dernière sera pour toi (Mohammed) meilleure que la première :

ton maître te donnera, et tu seras satisfait. » Allah favorisera les humbles et les pauvres [mdcxciv].

La tradition musulmane a matérialisé ces degrés de la faveur divine ; comme elle a fait monter à Mohammed sept cieux lors de son ascension, comme elle a attribué sept portes à l'enfer, elle construit un paradis de sept étages ; des traditions exaspérées lui en donnent cent et mettent entre chacun cent jours de marche : l'édifice est dominé par le trône d'Allah [mdcxcv]. Il convient de noter que les étages du paradis se retrouvent dans des traditions chrétiennes d'Ephrem attribuant le sol du paradis aux repentants, l'étage moyen aux justes sincères, et le supérieur aux vainqueurs, c'est-à-dire P435 aux martyrs ; le sommet est réservé à la majesté divine *chekinta*, arabe *sakîna*.

La tradition montre les bienheureux dans soixante-dix châteaux où ils sont les « approchés » d'Allah, comme les anges, comme Jésus ; ils sont aussi ceux qui devancent, c'est-à-dire ceux qui mettent devant eux leurs bonnes actions et sont ainsi les premiers à entrer au paradis. — Il y aura même des degrés dans les faveurs qu'Allah leur accordera : après d'autres versets, à Médine : « Qui obéit à Allah et à son Envoyé, ceux-là seront avec ceux qu'Allah favorisera de sa grâce : les prophètes, les croyants sincères, les martyrs (de la Guerre Sainte), les hommes pieux *Çâhihûn* [mdcxcvi]. »

Quelque immense qu'il soit, le paradis ne sera point assez grand pour donner à ses hôtes la pleine jouissance de l'espace. Allah, dit la tradition qui n'est pas claire, « créera pour lui des êtres et leur fera habiter l'espace libre du paradis ». Ce qui est contradictoire [mdcxcvii]. J'ai noté déjà ce dynamisme divin à créer du nouveau en une constante évolution.

Les célèbres houris sont annoncées par des versets anciens : « Nous leur donnerons pour épouses des *hûr al-'aïn*, c'est-à-dire des femmes aux yeux noirs éclatants ; semblables à des perles cachées ; nous les avons créées d'une création parfaite ; nous les fîmes vierges, amoureuses, toujours jeunes, pour les gens de la droite. » Et cela est repris par d'autres versets. La tradition les dit de même âge que les hommes, c'est-à-dire trente-trois ans [mdcxcviii].

La tradition musulmane a développé. Quelqu'un vit en songe le fils de Sahnûn, le grand juriste tunisien du IXe siècle, qui lui dit : « Mon

maître m'a donné pour épouses cinquante houris :il savait mon goût pour les femmes [mdcxcix]. » Suivant une tradition, les bienheureux recevront la force nécessaire à la jouissance de toutes les voluptés [mdcc].

Les houris sont d'origine iranienne, mais elles ont été adoptées par la légende des peuples du Proche-Orient, notamment par les chrétiens. Je note seulement ici, après Andrae et Ahrens, un nouveau rapprochement avec les écrits de l'évêque Éphrem, qui semblent avoir influencé Mohammed [mdcci]. « Et quand un homme aura vécu en virginité, elles l'accueilleront dans leur sein immaculé, puisque moine il n'est point tombé dans le lit et le sein d'un amour terrestre. » P436 Il retrouvera aussi la jeunesse éternelle : « Pense, vieillard, au paradis. Quand une fois sa senteur t'a rafraîchi, que son parfum t'a rajeuni, tes rides disparaissent dans la beauté qui alors t'entoure. » Exemple de Moïse. — Sans doute, Éphrem ajoute que ces peintures du paradis ne répondent en rien à la réalité, qu'elles voilent des joies bien différentes de celles de ce monde et incomprises du vulgaire ; mais ce sont précisément ces images expressives de la croyance populaire qui se sont répandues dans les assemblées des Bédouins d'Arabie et qui se sont introduites dans l'âme « neuve » de Mohammed [mdccii]. Et Andrae montre, avec raison, que ces imaginations étaient générales dans la croyance populaire de l'Orient: les Juifs réservaient aux pieux un séjour sur une terre de fertilité prodigieuse où toutes les jouissances les attendaient, celles aussi des rapports sexuels.

C'est seulement dans un verset de la seconde période mekkoise que le Coran parle de la destinée des femmes de ce bas-monde : « Entrez au paradis, vous et vos femmes. » Il faut arriver à des versets médinois pour apprendre que les croyants auront au paradis « des épouses purifiées ». « Quiconque fera des actes pieux, homme ou femme, et sera croyant, entrera au paradis. » Mais un verset de la fin de la révélation résumant les joies du paradis, ne parle plus des épouses purifiées. Néanmoins la tradition place au paradis les croyantes avec leurs époux, sans les confondre avec les houris [mdcciii]. Il n'y a rien à conclure de ce que Fâtima, fille du prophète, est proclamée « princesse des gens du paradis » [mdcciv]. On retrouvera la tradition qui peuple de femmes l'enfer.

La doctrine a cru trouver dans un verset qui n'est pas clair et qui paraît avoir été antidaté, la preuve qu'il y avait des enfants dans le pa-

radis. Suivant une tradition, Allah accorderait sur-le-champ des enfants aux hôtes du paradis s'ils en désiraient, mais ils n'en désireront pas [mdccv].

Des docteurs de l'Islam, dès le VIIIe siècle, estimaient assez vulgaires ces jouissances paradisiaques, et recherchaient les versets du Coran qui promettent aux bienheureux des joies d'une autre valeur : ceux-ci sont nombreux.

Les bienheureux ne connaîtront ni colère, ni querelles, ni « les paroles vaines, ni le mensonge » qui sont excitation des querelles. — « Ils n'y entendront rien que : Salut ! Salut ! » P437 Blachère, après Andrae, traduit, non sans raison, par Paix ! Paix ! C'est la parole de bienvenue qui accueillera les hôtes du paradis : « Salut ! parole d'un maître miséricordieux. » — « Entrez-y, avec le Salut en paix : nous avons enlevé ce qu'il y avait de haine en vos cœurs. » — La tradition insiste : « Ils n'auront qu'un seul cœur : ils loueront Allah, matin et soir [mdccvi]. » Ainsi le Coran épargnait aux bienheureux la contradiction, le désordre et la haine, dont le Prophète avait cruellement souffert [mdccvii].

Donc les anges accueilleront les bienheureux par : salut sur vous *salâm'alaïkum*. Ils le répètent dans le paradis, ainsi que « Gloire à Allah » *subhânallah*, et « Louange à Allah » *al-hamdu lillah*, que les bienheureux redisent [mdccviii]. Ces formules sont fréquemment prononcées par les musulmans au cours de leur existence terrestre.

La concorde fraternelle qui doit régner entre les habitants du paradis doit-elle conduire à une communauté du sol : « Louange à Allah, disent-ils ; lui qui a accompli sa promesse et nous a faits héritiers de la terre que nous habitons dans le paradis, partout où nous voulons. » Cela signifie, sans doute, simplement que chaque bienheureux choisira sa demeure dans le paradis où il voudra [mdccix].

Une âme aussi ardente que celle de Mohammed ne pouvait se satisfaire pleinement d'un bonheur médiocre : il devait espérer jouir de la contemplation d'Allah [mdccx]. Cet espoir semble avoir été exprimé par une formule qui est répétée par un certain nombre de versets du Coran : le vrai croyant agit pour la face d'Allah *li wadjhi-llah*, c'est-à-dire en pure intention pieuse et sans souci d'une récompense. Un ancien verset dit : « Quiconque est sur la terre est périssable. Est durable

la face de ton maître, qui est de grandeur et de clémence. » — « Nous ne vous donnons que pour la face d'Allah. » — « Ceux qui invoquent leur maître, matin et soir, recherchent sa face [mdccxi]. » Un verset médinois proclame : « Il faut être généreux envers les malheureux par désir de la face d'Allah. » — Puis cette expression disparaît du Coran, où elle est peut-être remplacée par la notion de l'intention pieuse.

D'autres versets médinois insistent sur la jouissance que les bienheureux éprouveront en conquérant la satisfaction P438 d'Allah *ridwân* : « une satisfaction d'Allah, cela est bien plus grand encore, joie suprême ». Et le hadîth ajoute : « Je vous ouvrirai ma satisfaction, et ensuite, je ne serai plus jamais irrité contre vous [mdccxii]. »

Mais rien de tout cela ne prouve que les bienheureux verront la face de Dieu. Le Coran, comme la Bible, a conservé à Dieu des attributs humains après la création, il a parlé à Adam, aux anges, à Iblîs, sans que l'on soit certain qu'il leur ait permis de le voir. La faute d'Adam a, sans doute, privé ses descendants de la vue de la face d'Allah. Au Sinaï, Allah a refusé à Moïse la faveur de sa vue ; et la doctrine n'est pas unanime à admettre que c'est la parole directe d'Allah que Moïse a entendue. — Enfin un verset de la fin de la révélation mekkoise paraît être décisif : « Les regards ne l'atteignent point ; mais Lui atteint les regards [mdccxiii]. »

Des théologiens musulmans ont voulu que Mohammed ait vu Allah au sommet de son Ascension, à l'arbre de la Limite, où se dresse le trône divin. Cet arbre paraît bien être le lotus du bouddhisme, symbole d'origine pure, de force créatrice et d'immortalité ; on pense à la source de vie de la légende d'al-Khidr. La tradition musulmane le décrit comme un arbre immense à l'ombre duquel un cavalier peut marcher cent ans sans en sortir ou bien où cent cavaliers peuvent trouver abri [mdccxiv].

Il convient de rappeler que la vue de la divinité est un danger pour les mortels ; la lumière même de la révélation d'Allah est redoutable pour ses Envoyés et pour les hommes qui en verraient le simple reflet ; ainsi le Prophète réclame qu'on l'enveloppe. On peut admettre que dans le paradis les bienheureux ne seront séparés d'Allah que par « le manteau de la sublimité » [mdccxv]. Mais un autre hadîth promet aux croyants qui auront célébré pieusement les prières de l'aurore et du

soir qu'ils « verront Allah dans le paradis sans aucun obstacle » [mdccxvi]. La tradition subit des influences diverses que l'on ne saurait envisager ici.

C'est la solution adoptée par un théologien éminent du XIIIe siècle, Ibn Taïmiya. Il insiste sur l'opposition, irréductible par nature, qui sépare l'humanité, contingente et passagère, et la divinité, immatérielle et éternelle. Néanmoins les anciens croyaient qu'ils pouvaient voir Allah, et il est vraisemblable P439 que s'il leur était caché, le voile serait levé pour les bienheureux dans le paradis [mdccxvii]. La doctrine orthodoxe moyenne admet que les bienheureux jouiront de la vue de la face d'Allah, mais ils renoncent à expliquer comment ce sera possible, *bilâ kaïfa* [mdccxviii].

La tradition, toujours proche de la croyance populaire, ramène cette spiritualité à la portée du vulgaire. En un moment qui correspondra à ce qu'est le vendredi dans la vie de ce monde, les bienheureux iront saluer leur maître qui fera approcher d'eux son trône, et qui leur apparaîtra dans l'un des parterres du paradis. Il fera tomber sur eux une pluie parfumée. Un marché s'ouvrira où les anges exposeront toute chose, même une forme d'homme ou de femme, telle qu'on la voudra. Les bienheureux des divers étages du paradis y fraterniseront sans aucune jalousie [mdccxix].

Retour à la Table des matières

D. L'ENFER

Le châtiment suprême sera celui de la fournaise, qu'un verset ancien, quoique remanié, appelle *saqar*. « Je le brûlerai dans la fournaise. — Et qui t'apprend ce qu'est la fournaise. — Elle ne laisse rien subsister ; elle n'épargne rien. Elle met un hâle sur la peau... Elle a dix-neuf (gardiens). » — Et ailleurs « Le jour où ils seront traînés sur leurs faces. Goûtez le contact de la fournaise [mdccxx]. »

D'autres versets connaissent *djahannam*. Le mot semble y être entré sous une forme abyssine, donc chrétienne, dans sa sémantique si

pittoresque, depuis le Gué-Hennam, le val où près de Jérusalem on sacrifiait des enfants, jusqu'à la « gêne » du français moderne.

Le Coran dit aussi « le feu flambant » *sa'îr*, puis *djahîm* et *lahb* ; aussi *hutama*, « la briseuse ». *Hâwiya*, « l'abîme » ne désigne peut-être pas l'enfer [mdccxxi].

L'enfer est le plus souvent le Feu, et l'Arabe est obligé d'employer un euphémisme pour exprimer le feu de son fourneau.

Allah, on le rappelle, a dit : « La Vérité, la Vérité je dis ! Oui, j'emplirai la géhenne de toi (Satan) et ceux d'entre eux qui te suivront, tous. »

P440 Ainsi après le jugement dernier : « Le jour où nous dirons à la géhenne : Es-tu remplie ? et où elle répondra : Est-ce qu'il y en a encore [mdccxxii] ? » Et la tradition sait que l'enfer ne se déclarera plein que quand Allah aura posé le pied dessus [mdccxxiii], image qui a choqué les docteurs rationalistes.

Suivant une tradition, soixante-dix mille anges traîneront l'enfer par autant de brides ; il aura des yeux, des oreilles et une langue. Des versets de seconde période ordonnent de lui jeter les Incroyants qui ont donné des associés à Allah [mdccxxiv].

« Et ils sont poussés, ceux qui ont nié, vers la géhenne par bandes, et quand ils y seront parvenus, ses portes s'ouvriront et les gardiens leur diront : ne vous est-il point venu, d'entre vous, des Envoyés vous réciter les Signes de votre maître et vous avertir de la rencontre que vous feriez ce jour-ci ? — Oui, disent-ils ; mais se réalise la parole du châtiment sur les négateurs. » Et les exégètes répètent le hadîth qui essaie d'expliquer ce mystère : l'homme que Dieu a créé pour le paradis. Il le fait agir comme agissent les gens du paradis ; ceux qu'il destine à l'enfer, etc. [mdccxxv].

Suivant des traditions, les réprouvés seront ensuite saisis, sans doute par les anges de l'enfer, les *zabâniya*, au nom énigmatique, qui les traîneront sur leurs faces vers la géhenne [mdccxxvi] ; ils les prennent par les tresses de leurs chevelures ou bien par les pieds ; ils les enserrent de carcans et de chaînes, et leurs visages deviennent noirs [mdccxxvii].

« Nous n'avons placé comme maîtres de l'enfer que des anges et nous avons fait de leur nombre un mystère troublant pour ceux qui nient, afin que comprennent ceux qui ont foi en l'Écriture. » — Ce sont « des anges violents, terribles, qui obéissent à tout ce qu'Allah leur ordonne ». Ils sont sous les ordres de l'ange Malik, qui fera soixante-dix fois l'appel des réprouvés à la porte de l'enfer, convoquant ceux qui ont négligé la Prière, ceux qui n'ont pas payé l'aumône légale, ceux qui ont bu du vin, ceux qui ont pratiqué l'usure, etc. [mdccxxviii].

Dans le Livre d'Énoch, Satan est le chef des anges qui exécutent sur les impies les ordres de Dieu. On peut penser que les dix-neuf gardiens de l'enfer sont les sept et douze [P441] personnages cosmiques des textes gnostiques. La légende musulmane retrouve ce nombre dans les lettres de la formule *bismillah*, « au nom d'Allah » [mdccxxix].

La géhenne a sept portes ; à chaque porte est affectée une catégorie déterminée de criminels. La tradition en a conclu que chacune des portes s'ouvrait sur l'un des sept étages de l'enfer pour donner passage à ceux qui doivent les occuper, depuis les croyants coupables de péchés véniels, qui sortiront un jour de l'enfer, jusqu'aux hypocrites, les pires de tous les criminels avec les renégats : ils y resteront éternellement. Pour désigner ces étages de l'enfer, la tradition musulmane a repris les divers termes par lesquels le Coran a désigné la fournaise et elle leur a attribué un sens spécial. Le terme général est *darakât*, alors que les étages du paradis sont dits *daradjât*. Les hypocrites, dans le septième étage, seront enfermés, dit la tradition, dans des cages de fer [mdccxxx].

Les tourments des hôtes de l'enfer font pendant aux joies du paradis. De brèves indications dans des versets anciens : « Allez vers une ombre aux trois rayons de flamme ; sans ombrage, elle ne protège en rien de la brûlure ; elle lance des étincelles, arbres énormes ; on dirait des chameaux roux. » — « La géhenne est lieu de guet, — séjour pour les rebelles ; — ils y demeureront des suites d'années ; ils n'y goûteront ni fraîcheur ni boisson, — que feu brûlant et liquide infect, — rétribution équitable. — Ils ne peuvent plus espérer un compte, car ils ont déclaré mensonge nos Signes, etc. » Les gens de la gauche, « dans feu flambant et eau bouillante, sous l'ombre d'une noire fumée, ni rafraîchissante, ni généreuse [mdccxxxi] ».

Le principal châtiment est celui-là : la brûlure par des jets de feu et de cuivre. « Nous les brûlerons au feu. Chaque fois que leur peau sera cuite, nous leur remplacerons leurs peaux par d'autres, pour qu'ils goûtent le châtiment [mdccxxxii]. » La tradition a des raffinements : on leur mettra des charbons ardents sous la plante des pieds, pour leur faire bouillir la cervelle [mdccxxxiii]. — « Ils ont au-dessus d'eux des ombres de feu, et au-dessous d'eux encore des ombres. » L'exégèse musulmane y voit un aspect suprême de la fournaise : de mille ans en mille ans on a renforcé le feu pour le mettre au noir P442 sombre, tel qu'il doit être, fournaise et ombre [mdccxxxiv]. Djinns et humains serviront de « combustible » à l'enfer ; le Coran dit le mot dans plusieurs versets et ajoute « Croyants, gardez vos personnes et vos familles contre un feu dont l'aliment est hommes et pierres [mdccxxxv]. »

A la torture du feu, le Coran ajoute celle du froid : « Ils n'y goûteront ni fraîcheur, ni boisson, mais fournaise et froid de glace. » L'ancienne poésie arabe connaissait le froid pénible des nuits du Nedjd.

Ils ne trouveront que des aliments « leur restant dans la gorge », celui qui n'engraisse pas et ne supprime point la faim, « un fourrage dont les chameaux eux-mêmes ne veulent point ». Ils auront un aliment spécial ; et leur principale nourriture leur viendra de « l'arbre *zaqqûm* » [mdccxxxvi]. « Il se dresse du fond de la fournaise — ses bourgeons sont pareils à des têtes de démons, — Ils en mangeront ; ils s'en empliront le ventre, et par là-dessus ils auront une tisane d'eau bouillante. » — « Comme de l'airain, il bout dans les ventres — comme bout l'eau bouillante. — Saisissez-le ; emportez-le jusqu'au pire de la fournaise, puis versez sur sa tête le supplice de l'eau bouillante [mdccxxxvii]. » Des chaînes, carcans et vêtements de feu les enserrent ; enfin le Coran ajoute un verset qui n'est pas clair : « Nous avons préparé pour les méchants un feu dont l'enceinte les entoure. » Le nom de cette enceinte, *surâdaq*, est venu de l'iranien *suraperdah* ; le mot désignait en arabe ancien l'enceinte qui entourait la tente du chef. Les quatre murailles de cette enceinte sont si épaisses que l'on mettrait quarante ans à traverser chacune d'elles. — D'autres commentaires y voient l'ombre de la fumée brûlante de l'enfer [mdccxxxviii].

Pour l'enfer, comme pour le paradis, les légendes de l'ancien Proche-Orient se sont assemblées dans la tradition musulmane tardive,

et elles se sont répandues en Occident. Dante a repris l'effroyable thème du supplice du froid.

Un chapitre de Ghazâlî commence ainsi : « Leur nourriture, du feu ; leur boisson, du feu ; leurs vêtements, du feu ; leur lit, du feu [mdccxxxix]. » Dans une relation de l'ascension de Mohammed : « J'ai vu des gens dont les lèvres étaient coupées avec des ciseaux de feu, et chaque fois qu'elles [P443] étaient coupées, elles repoussaient : ces gens-là étaient les prédicateurs qui disent autrement qu'ils font [mdccxl]. »

Un verset, classé ancien, précise déjà la situation désespérée des hôtes de l'enfer : « Celui qui brûlera au plus grand feu, puis qui ne pourra y mourir, ni vivre. » — : « Ils appellent Malik : Que ton maître décide sur nous. — Vous êtes ici à demeure, dit-il. » — Pour les négateurs, « il ne sera pas décidé qu'ils meurent, ni qu'il y ait pour eux un allègement du supplice » [mdccxli]. Déjà dans un verset précédent, les damnés avaient dit : « Notre Maître, tu nous as fait mourir deux fois ; tu nous as donné la vie deux fois. Nous reconnaissons nos fautes. Y a-t-il un chemin par où sortir ? » Mais une voix leur rappelle qu'ils n'ont pas voulu croire et leur redit : « Goûtez le châtiment [mdccxlii]. »

La Bible enseignait déjà que le feu servirait à anéantir les ennemis de Yahveh. Les Évangiles insistent sur la valeur du feu pour détruire les ennemis de Dieu, les méchants et leurs œuvres. Les Pères de l'Église ont lâché la bride à leur imagination pour décrire le feu qui anéantira ce bas monde, remplacé par un meilleur, la fournaise qui sera le séjour des réprouvés. Sans en avoir conscience, ils méditaient sur de vieilles croyances iraniennes et grecques [mdccxliii].

Les indications qui viennent d'être notées isolément, les unes sur le paradis, les autres sur l'enfer, ne correspondent point à celles que le Coran répète en formules doubles et opposées qui sont conformes au goût cinétique de l'antithèse. Ce parallélisme verbal met en présence d'un diptyque dont les panneaux sont si étroitement joints qu'en regardant l'un on ne perd jamais de vue l'autre. Dès que la révélation a informé Mohammed du jugement suprême des hommes, il leur a montré les deux voies qui conduisent l'une à la vie heureuse, l'autre au châtiment. Durant la vie de ce monde, les incroyants se moquaient de ceux qui s'égaraient derrière le Prophète. « Maintenant ce sont les croyants qui rient des négateurs [mdccxliv]. » Le paradis musulman,

comme celui du judéo-christianisme, est en haut dans le ciel auprès de Dieu, alors que l'enfer est en bas, bien loin. Néanmoins les hôtes des deux séjours se voient et s'entendent. Le bienheureux du paradis cherche le compagnon que Satan lui avait adjoint pour l'égarer : « Il P444 le regarde d'en haut et le voit au milieu de la fournaise. » Les uns et les autres se montrent, dit une tradition, la place qu'ils auraient occupée, au lieu de celle qui leur est échue. Ils rappellent les relations qu'ils avaient durant leur vie terrestre [mdccxlv].

Les gens de la fournaise cherchent auprès des gens du paradis une aide pour adoucir leurs peines. Ils ressentent une intolérable soif et ils demandent de l'eau. Mais ils ne trouvent en eux aucune assistance. « Allah, disent-ils, a interdit tout cela aux négateurs », et ils y ajoutent la raillerie : » Ce que notre maître nous avait promis, nous le trouvons réalité ; et vous, trouvez-vous réalité ce que votre maître vous avait promis [mdccxlvi] ? »

Selon les traditions juives (Énoch, Baruch) et chrétiennes, les damnés voient le bonheur dont jouissent les hôtes du paradis et leur désespoir en est accru [mdccxlvii].

Ainsi les pauvres et les humbles, qui jouiront des délices du paradis, se vengeront de l'orgueil et du mépris que les riches et les puissants étalaient contre eux sur la terre. « Il n'y a point égalité, dit le Coran, entre les gens du paradis et ceux de l'enfer. » — La tradition sait que le paradis exprimera son étonnement de ne voir entrer chez lui que les petites gens, les faibles et les indigents, et l'enfer dira sa surprise de ne recevoir que les puissants du monde et les prétendants à la grandeur [mdccxlviii].

La révélation a associé tardivement les croyantes aux croyants auxquels elle a promis le paradis, et les fausses croyantes aux hypocrites qui iront en enfer. La tradition a maintenu la conviction que l'enfer sera surtout peuplé de femmes ; elles sont ingrates, et un hadîth a conservé l'allocution où le Prophète expose assez piteusement les raisons de leur condamnation [mdccxlix].

Les Arabes préislamiques, comme tant d'autres hommes, pensaient que leur vie future, s'ils devaient en avoir une, serait la continuation de leur vie terrestre. Ils comptaient que leur chameau, attaché à leur tombe pour y mourir, continuerait avec eux une autre vie. Le Coran

paraît avoir annoncé qu'Allah ressusciterait tous les êtres : « Il n'y a point de bêtes rampant sur la terre, ni d'oiseaux volant de leurs ailes qui ne forment des espèces, à votre ressemblance. P445 Nous n'avons rien omis dans le Livre. Puis vers leur maître, ils seront rassemblés. » La tradition explique que les bêtes, elles aussi, prendront part à la grande scène du Jugement dernier, et la décision équitable du talion leur sera appliquée [mdccl]. En voyant deux chèvres qui se battent, Mohammed dit qu'Allah décidera entre elles. La chèvre écornée recevra compensation de celle qui a conservé ses deux cornes. Mais, selon la croyance la plus répandue, après le Jugement, les bêtes, comme les djinns, tomberont en poussière. Le chat qui, maltraité jadis par la femme, s'attache à elle dans l'enfer pour l'égratigner, est un simple instrument du châtiment divin. Et la présence, dans le paradis, du lion qui dévora Abû Lahab, est l'une des redoutables plaisanteries dont Abû-l'Alâ' al-Mâ'arrî est coutumier [mdccli].

Néant et Éternité. — Parmi les notions que l'esprit humain ne réussit pas à concevoir, celles du néant est l'un des plus insondables gouffres. Il ne peut imaginer que le monde disparaîtra, « ne sera plus ce dont on parle », ni que la vie y sera éteinte partout comme dans les astres morts, ni même que sa propre vie ait une fin. Il croit sentir en lui un élément spirituel, qui ne peut manquer d'être éternel. Il repousse d'autant plus aisément, loin de sa pensée, la notion du néant, qu'elle comporte l'anéantissement de Dieu lui-même.

C'est sous des formes concrètes que ces problèmes essentiels semblent s'être posés à la méditation de Mohammed : le monde qui succédera à celui-ci après le jugement dernier et qui sera composé du paradis et de l'enfer, restera-t-il immuable éternellement ? Allah se contentera-t-il de contempler le bonheur des élus et les tourments des réprouvés ? Ou bien fera-t-il retourner au néant ce nouvel univers, pour en créer un autre encore, qui ne sera point le dernier ?

L'éternité est un mot dont il est difficile de préciser le sens ; il est exprimé en arabe par deux racines qui signifient « durée », *b q a* et *kh l d*. C'est assez timidement que le Coran les introduit dans des versets anciens : « Vous préférez la vie de ce bas monde. La dernière est meilleure et plus durable. » — Un verset de la seconde période mek-

koise annonce que les bienheureux seront dans le jardin d'Éden pour l'éternité, P446 car il est « séjour d'éternité » *dâr al-khuld*. On retrouve ces expressions dans une vingtaine de sourates du Coran. Il convient de citer celui qui contient la réserve de la toute-puissante volonté de Dieu : Les méchants seront dans le feu « éternellement, tant que dureront les cieux et la terre, sauf ce que voudra ton maître, car ton maître fait tout ce qu'il veut [mdcclii] ».

Un verset mekkois accentue l'imprécision de la notion d'éternité. Les rebelles à la parole divine resteront en enfer pendant des *ahqâb*, un mot qui désigne en arabe ancien une période de soixante à soixante-dix ans : quelques-unes suffisent donc à constituer l'éternité [mdccliii].

A Médine, le Coran insiste sur l'éternité des peines de l'enfer, contre la prétention des Juifs : « Ils disent : Le feu ne nous touchera qu'un certain nombre de jours », et ils invoquent le pacte que Dieu avait conclu avec eux et qu'ils ont violé. La tradition sait qu'ils se vantent de n'être châtiés que pendant les quarante jours, durant lesquels ils ont adoré le Veau d'or : c'est un nombre fatidique : par exemple, il y a quarante jours de marche entre l'entrée de la géhenne et l'arbre *zaqqûm*. Mais tout cela est faux : les Juifs, les associateurs et les hypocrites seront éternellement en enfer [mdccliv].

La tradition sait qu'au moins la notion de la mort sera effacée. « Elle sera amenée entre paradis et enfer, et égorgée. Alors une voix criera : Gens du paradis ! plus de mort ! Gens de l'enfer ! plus de mort ! Éternité ! Et les bienheureux ajouteront à leur bonheur et les damnés à leur désespoir [mdcclv]. » Mais cela n'empêche point un anéantissement général du monde.

Mohammed ne pouvait manquer de concevoir son dieu comme un grandissement de sa propre nature ; il lui a donc attribué à un degré suprême le dynamisme qui était en lui. Le seul être vivant est Allah, et la seule force qui gouverne et qui dure est sa toute-puissante volonté. « S'il le veut, il vous fera disparaître, hommes, et il en enverra d'autres, car Allah est en cela tout-puissant. — Toute chose est périssable, sauf sa face [mdcclvi]. » Les adeptes de Djahm b. Çafwân et de diverses autres sectes ont professé la dissolution de tous les êtres et la solitude d'Allah, telle qu'elle fut au début des P447 temps. Mais cette

opinion est vivement combattue par les orthodoxes qui enseignent qu'Allah ne saurait détruire le monde, sans en réaliser aussitôt un autre [mdcclvii].

Ainsi l'univers restera l'œuvre de Dieu, en son anéantissement, comme en ses créations nouvelles.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Chapitre V

La foi et les devoirs du croyant

I. LA FOI : CROYANCE ET CONDUITE

A. LA FOI

Le Prophète passa à Mekke sa jeunesse dans un milieu où se coudoyaient des hommes de croyances religieuses diverses, on ne saurait trop le répéter. Les idolâtres étaient attachés à leurs sanctuaires et à leurs rites, célébrés en l'honneur de divinités imprécises. Une foi vague se répandait : le *hanîf* en était touché. 'Ubaïdallâh b. Djâch est l'un d'eux : il renie les idoles et s'associe à la croyance de Mohammed ; il émigre en Abyssinie avec sa femme, Umm Habîba, fille d'Abû Sufyân ; il s'y convertit au christianisme et y meurt [mdcclviii].

La foi de Mohammed ne semble pas être plus précise, au temps de ses méditations et de ses visions ; elle ne va pas plus loin que la croyance en un Dieu suprême qui châtie et récompense.

Il exprime les devoirs du croyant par des formules simples : Pour éviter le châtiment éternel, les hommes doivent, avant tout, croire à la révélation que leur transmet la prédication de Mohammed ; le Coran exprime ce sentiment, on l'a vu déjà, par *çaddaqa* « déclarer vérité ». Et cela s'oppose à *kadhdhaba* « déclarer mensonge ». Ces expressions ont persisté dans le Coran, mais elles sont devenues de simples doublets de *âmana* et de *kafara* qui sont des emprunts (judéo-chrétiens) [mdcclix]. P450 Les Quraïchites doivent être amenés à la foi par la crainte du jugement divin.

Quand Mohammed se tourne vers les Juifs, dont la foi lui apparaît si proche de la sienne qu'ils ne sauraient hésiter à l'adopter, il retrouve dans leurs croyances la foi des *hanîf* des solitaires mekkois. Ce sont celles d'Abraham, le grand ancêtre des trois religions sœurs. Le Coran le répète dans plusieurs versets de la troisième période : « Abraham fut une communauté obéissant à Allah, *hanîf* ; il ne fut point de ceux qui donnent des associés à Allah [mdcclx]. » Abraham a été le serviteur d'Allah Unique.

Par une curieuse fortune *hanîf* est le perse *hanpha* « païen, hérétique ». Il faut comprendre, sans doute, que les Perses, maîtres de l'Arabie méridionale, y ont trouvé des éléments judéo-chrétiens hérétiques pour des Nestoriens, et que Mohammed a pris le mot qui circulait [mdcclxi].

Quoi qu'il en soit, c'est un autre mot qui exprime la foi de Mohammed : le verbe *âmana*, qui a le sens de « mettre en sûreté », donc de s'assurer par la foi, avec les dérivés *îmân* foi et *mu'min* croyant. Ils ont si bien pénétré la récitation coranique qu'il paraît impossible de préciser la date où le Coran les a employés pour la première fois. Mais ils n'y sont point les seuls : ils s'unissent, en maint exemple, à *aslama* « se livrer à, s'abandonner à » avec *islâm* et *muslim* = musulman, qui sont les termes le plus souvent employés. Et il y en a d'autres encore : *dîn*, *milla*, *taqwâ* et *muttaqûn*, *ihsân* et *muhsin*, *çâlihûn*, *muqsitûn*, qui n'ont pas été employés au hasard par Mohammed ; il fut, on le sait, un prophète et non un théologien, mais il avait un sentiment très net de sa langue et de la valeur des mots.

Ces mots sont fort employés dans le Coran ; il y a cent soixante-cinq exemples d'*ittaqâ* et quarante-neuf de *muttaqûn*. Les expressions les plus fréquentes sont *âmana* et *mu'min* qui apparaissent l'une cinq cents fois et l'autre deux cents. Le Coran n'a employé *muslim* que quarante-quatre fois, et *islâm* qui est devenu le terme classique pour désigner la religion issue du Coran n'y apparaît que huit fois. Il convient de tenter d'expliquer cette différence qui semble étrange, en précisant, s'il est possible, le sens de *mu'min* et de *muslim*, et par conséquent de *îmân* et *islâm*.

P451 *Imân et islâm*. — Il est fréquent de trouver dans le Coran des termes dont la signification ne s'explique que par leur origine étrangère. Il en est aussi que Mohammed a pu tirer de son propre fonds, tout en les trouvant confirmés par une étymologie extérieure. Horowitz a vu dans *âmana* un verbe bien arabe « diriger son âme vers la protection d'Allah » et dans *aslama* « diriger sa face vers Allah » ou vers le salut, selon Lidzbarski ; mais aussi on trouve *aslama* en araméen pour « s'abandonner à, se livrer à » [mdcclxii].

Mohammed n'a point, peut-être, donné à chacune des deux expressions un sens bien distinct. Néanmoins celle qu'établit la tradition paraît répondre à une réalité coranique [mdcclxiii]. On y trouve une conversation que Mohammed eut, dans la mosquée de Médine, avec un personnage qui y était entré tout à coup et qui n'était autre que l'ange Gabriel. Celui-ci interroge : « Qu'est-ce que l'*îmân* ? — C'est croire en Allah, en ses Anges, en ses Écritures, en ses Envoyés, en le Jour dernier, en la prédestination, bien ou mal. — Et l'*islâm* ? — C'est prononcer la profession de foi, célébrer la Prière, payer l'Aumône légale, faire le *hadjdj* de la Maison, jeûner ramadân. — Et qu'est l'*ihsân* ? — C'est servir Allah comme si on le voyait, car Lui vous voit. » Un autre hadîth ajoute pour l'*islâm* la pratique des ablutions rituelles.

Un autre hadîth définit : « Le croyant est celui qui reconnaît Allah pour maître, l'Islam pour religion et Mohammed pour Prophète. » Ce sont les gens qui connaissent la bonne direction pour se tourner vers Allah, les gens de la *qibla*. Et cela devient moins clair [mdcclxiv].

On peut ajouter que : *îmân* et *islâm* ne viennent pas de même source : la foi est un don gratuit d'Allah, la piété vient de la volonté de l'homme. On pourrait donc dire, en altérant une formule de Renan [mdcclxv] sur la prédestination des saints, que les croyants *mu'minûn* sont les hommes à qui Allah par don gratuit a accordé la connaissance de la voie droite, montrée jadis par les anciens prophètes et enfin par Mohammed, et qu'Il les a prédestinés au bonheur éternel dès avant la création d'Adam. « ... Il a inscrit dans leurs cœurs la foi et Il les a assistés d'un Esprit de Lui... » — « Il est celui qui a fait descendre la *sakîna* dans les cœurs des croyants pour qu'ils ajoutent une foi à leur foi [mdcclxvi]. » On pourrait en conclure P452 que ni la raison ni la volonté des hommes n'a part à leur foi. Des docteurs de l'Islam ont voulu,

plus tard, que la raison et la volonté du croyant viennent confirmer sa foi.

Je pense qu'en *aslama* et *muslim* il convient de trouver simplement le sens de « se livrer à Allah, s'abandonner à Lui » et aussi à son Envoyé en suivant les prescriptions de pratique religieuse et de vie sociale qu'il enseigne. L'*islâm* ajoute à l'*îmân* une discipline de l'âme et du corps [mdcclxvii]. Un commentateur du Coran dit que c'est être sain *sâlim*, « éloigné de l'incroyance et de la rébellion » [mdcclxviii]. C'est une nuance qui prendrait *aslama* « entrer dans le salut », en concordance avec l'expression : le salut soit sur vous.

La profession de foi : « Il n'y a point d'autre dieu qu'Allah et Mohammed est son Envoyé », forme, pour ainsi dire, la charnière entre l'*îmân* et l'*islâm* ; la prononcer est un acte d'*islâm* qui constitue une foi d'*îmân*. C'est ce qu'exprime une tradition, qui, d'autre part, décrit l'*islâm* comme l'obéissance aux ordres d'Allah et aux règles de la vie religieuse qui sont contenues dans la révélation.

La doctrine orthodoxe a essayé de supprimer ces distinctions subtiles, en raison des discussions violentes qui se sont élevées sur la qualité des ressuscités qui au Jour du Jugement mériteront le paradis ou l'enfer. Des docteurs ont admis que quiconque a la foi et prononce la profession de foi, sans pratiquer le culte, est *mu'min* et non *muslim*, et qu'un autre pourra accomplir tous les actes de piété, être *muslim*, sans être *mu'min* [mdcclxix].

Il est donc sage de se placer devant la réalité des faits, c'est-à-dire devant les versets du Coran. On n'y trouvera point les distinctions que la doctrine a précisées dans la tradition : on constatera, néanmoins, une certaine concordance des expressions avec le développement historique. Dans les débuts de sa prédication, le Prophète est préoccupé de foi et de crainte du châtiment d'Allah, il se conforme aux rites des Quraïchites et à la vénération de leurs lieux sacrés, qu'il consacre seulement à son Dieu. Plus tard, à Médine surtout, il organise un culte qui impose une piété, qui serait *islâm* ; mais ce mot désigne foi et piété tout ensemble.

Âmana avec le sens « d'avoir la foi » apparaît plusieurs fois dans les anciennes sourates [mdcclxx], ainsi que *mu'min* [mdcclxxi] ; et [p453] ceux qui croient sont ceux qui font de bonnes actions *çâlihât* [mdcclxxii].

Les versets de la seconde et de la troisième période de la révélation mekkoise ne permettent pas de retrouver la distinction que le hadîth établit entre *îmân* et *islâm*. Certains d'entre eux emploient seulement l'une ou l'autre expression ; d'autres les mêlent et paraissent les confondre. Je m'abstiens d'en exposer ici le détail et de chercher à l'expliquer.

Peut-être en trouve-t-on une allusion dans un verset médinois : « Seigneur, fais que nous te soyons toujours soumis, et qu'il y ait de notre postérité un peuple qui te soit soumis ; et fais-nous voir les rites de ton culte [mdcclxxiii]. »

Imân exprime bien la foi du cœur dans un verset de troisième période qui autorise à opposer une sorte d'hypocrisie aux persécutions des Quraïchites. « Quiconque nie Allah après avoir cru en Lui, à moins qu'il soit contraint et que son cœur soit ferme en la foi *îmân*... » Dans la sourate *40* qui a pour titre *Al-Mu'min*, on lit : « Invoquer Allah en lui consacrant votre piété, n'en déplaise aux associateurs [mdcclxxiv]. »

Enfin des versets mekkois emploient *çâlih* avec le sens de « pieux » ; c'est celui qui réalise la paix *çulh* [mdcclxxv].

A Médine, le Prophète continue sa prédication : il dirige dans sa mosquée la Prière au cours de laquelle d'anciens versets sont répétés et de nouvelles révélations viennent confirmer et développer les devoirs des fidèles. Le culte s'organise, et malgré sa merveilleuse activité, le Prophète, chef d'État, est trop absorbé par la défense des intérêts de la communauté musulmane pour entretenir avec les individus des rapports suivis et pour « sonder les cœurs », il lui faut bien se contenter de la profession de foi qu'exprime la première sourate du Coran, et de la pratique du culte. Ainsi s'est formé à Médine le groupe des Hésitants, des Politiques, des « Hypocrites » *munâfiqûn* qui font les gestes extérieurs, mais qui sont tout prêts à tourner le dos. Bien des tribus bédouines ont même attitude et Abû Bekr aura à les mater, après la mort du Prophète.

Ainsi se distinguent, en Islam comme dans d'autres religions, la croyance de l'âme et la pratique cultuelle ; celle-ci n'est valable que par la soumission à la volonté d'Allah, donc par la foi [mdcclxxvi]. Les deux valeurs s'ajoutent et se confondent P454 pour former la foi com-

plète du Croyant [mdcclxxvii]. Ce fut une question grave et résolue de plusieurs manières que savoir quelle est la qualité du croyant qui néglige quelqu'une de ses obligations : croyant punissable pour les Ach'arites ; incroyant *kâfir* pour les Khâridjites ; libertin *fâsiq*, en un état intermédiaire pour les Mu'tazilites [mdcclxxviii].

La formule définitive a été donnée par un verset médinois : « La religion *dîn* devant Allah, c'est l'*islâm*. » Et l'on a l'impression qu'en effet, à Médine, la religion c'est la soumission par la foi, la piété et les actes, à la volonté d'Allah et de son Envoyé : « S'ils te chicanent, dis : j'ai soumis mon visage à Allah, ainsi que qui me suit. — » « ... S'ils se sont soumis, ils sont désormais dans la bonne voie. — » « A Lui sont soumis qui sont dans les cieux et sur la terre, de gré ou de force... » Les croyants qui ont eu foi en l'intervention d'Allah dans la guerre du Fossé en ont vu le succès : « Cela n'a fait que les grandir en foi et en soumission *îmân*(*an*) *wa taslîm*(*an*). »

Dîn. — Le mot *dîn* avait déjà apparu dans les anciennes sourates du Coran dans l'expression *yaum ad-dîn*, le Jour du Jugement dernier ; puis il avait perdu cette signification [mdcclxxix].

On ne voit pas comment *dîn* s'est fixé dans ce sens de religion, de direction. Le philologue arabe cherche à le retrouver dans la langue ancienne où *dâna* aurait eu le même sens que *aslama*. La critique occidentale y voit le perse *dana*, transmis par l'araméen ; je crois plutôt, avec Macdonald, à l'origine arabe et à une contamination de *daïn*, « obligation » [mdcclxxx].

Dans des versets de la troisième période mekkoise, *dîn* a le sens de direction, mais avec une intention religieuse : « A Lui ce qui est dans les cieux et sur la terre ; à lui la direction, constamment ; est-ce un autre qu'Allah que vous craindrez ? » — « Dresse ta face vers la direction droite [mdcclxxxi]. » Si l'on se souvient qu'Allah dirige et que la direction *al-hudâ*, c'est la révélation, le Coran, on ne sera point surpris de ce sens de *dîn* et l'on pensera peut-être que *yaum ad-dîn* est le jour où Allah donne à chaque être humain sa direction.

On hésite sur le sens précis du mot dans un verset qui, après avoir parlé de l'Écriture révélée, dit : « Et adorez Allah, épurant pour Lui la

religion », et des versets voisins reprennent P455 cette expression [mdcclxxxii]. Elle est répétée par des versets médinois, qui en font la religion d'Abraham [mdcclxxxiii].

La religion révélée par Allah est celle de la Vérité *dîn al-haqq* : « Gens de l'Écriture, ne dépassez point les bornes de votre religion et ne dites sur Allah que la Vérité ! » — « Il est Celui qui a envoyé son Envoyé enseigner la direction et la religion de la Vérité. » Un verset mekkois avait déjà dit : « Allah est votre Maître, la Vérité ! [mdcclxxxiv]. »

L'expression définitive est dans deux versets de la fin du Coran : « Il faut combattre ceux qui ne suivent point la religion de la Vérité *lâ yudînûna dîna'l-haqq* parmi ceux qui ont reçu l'Écriture... [mdcclxxxv] » Et ces dernières paroles d'Allah : « Aujourd'hui j'ai parfait pour vous votre religion *dîn*, j'ai achevé sur vous ma grâce, et j'ai approuvé pour vous l'Islam comme religion. » Et l'on serait donc tenté de donner à *dîn* un sens très général, englobant *islâm* et *îmân*, si, on l'a vu, un autre verset ne disait : « La religion *dîn*..., c'est l'*islâm*. » Il n'y a donc pas rapport fixe entre ces termes.

Autres termes. — Le mot dîn s'est affirmé dans les sourates du Coran où, sous des influences judéo-chrétiennes, Mohammed retrouvait dans l'histoire des prophètes les modèles de sa propre mission et la révélation de la vraie foi. Un autre mot, l'araméen *milla* « parole », est aussi introduit dans les mêmes récits. Un verset antérieur, peut-être interpolé, dit : « Nous n'avons rien entendu de cela dans la *milla* dernière », c'est-à-dire dans la dernière forme de la révélation [mdcclxxxvi].

Des versets médinois combinent ces divers termes en des formules qui semblent être surtout des beautés de style ; mais *milla* est répété pour désigner la religion d'Abraham *hanîf*, contre les Juifs et les Chrétiens qui disent : « Soyez Juifs et Chrétiens ; vous serez dans la voie droite. — Dis : oui, mais selon la religion d'Abraham. » — « Soyez *hanîf* envers Allah et non point associateurs... Il n'a point mis sur vous d'entraves à votre religion *dîn*, la *milla* d'Abraham. C'est lui qui vous a appelés les soumis *muslimûn* [mdcclxxxvii]. »

Le dernier mot est à *islâm* et à *muslim*. « Quiconque suit une religion autre que l'Islam, elle ne sera pas acceptée de lui. » — « Dis :

nous croyons en Allah et en ce qu'il nous a révélé, et nous lui sommes soumis *muslimûn* [mdcclxxxviii].

P456 L'expression définitive est bien « les soumis à Allah, *al-muslimûn* », mais c'est aussi *al-muttaqûn*, ceux qui ont la crainte d'Allah *taqwâ*. Le Coran les oppose aux *mutakabbirûn*, ceux qui sont pleins d'orgueil, c'est-à-dire ceux qui, comme les anciens Arabes, se font gloire du nombre de leurs fils et de la richesse de leurs troupeaux. La crainte divine a pour première manifestation l'obéissance, celle que les anges ont montrée en se prosternant devant Adam et qui a fait contraste à la résistance orgueilleuse d'Iblîs. Les commentaires du Coran précisent que le sens du même mot indique que, par son obéissance, le croyant « s'abstiendra » de commettre des fautes et assurera ainsi son bonheur futur : Le Coran les oppose à ceux qui font les fiers devant Allah. « Il avait mis dans le cœur des Négateurs l'orgueil des temps de l'Ignorance, puis il fit descendre sur eux la *sakîna* sur son Envoyé et sur les croyants ; il les a pénétrés de la Parole de la Crainte divine [mdcclxxxix]. » Allah ne dirigera pas les hommes avides des biens de ce monde et qui sont orgueilleux de les posséder : « quant à celui qui donne et qui craint.., nous lui faciliterons la voie facile [mdccxc]. » « Allah sait bien qui craint [mdccxci]. »

Il paraît donc exact de traduire *muttaqûn* par « Craignant Dieu » le mot « pieux » ne paraît pas exprimer la foi de soumission et d'obéissance qui protège contre le châtiment divin. Néanmoins, les deux verbes *ittaqâ* et *aslama*, comme les noms, expriment bien le même sentiment d'abandon à la volonté divine ; ils se remplacent aisément l'un par l'autre dans des versets coraniques. La crainte de Dieu est aussi la direction *al-hudâ* vers le bien et le bonheur futur : c'est la révélation [mdccxcii].

Des versets tardifs recommandent de craindre Allah et non les hommes, formule pieuse et sage, qui apparaît assez mal à l'occasion de Zaïnab : « prends pour toi ton épouse et crains Allah ; tu cachais en ton âme ce qu'Allah fait bien voir et tu craignais ; Allah est plus digne d'être craint. Pas plus que les hommes il n'y a raison de redouter les associés que l'on attribue à Allah. » « Je redoute Allah, dit Satan. » « Ceux qui disent que nos Signes sont mensonges et font les orgueilleux en s'en détournant, nous ne leur ouvrirons point les portes du ciel et ils n'entreront point en paradis, tant qu'un chameau ne pénétrera

pas dans le trou d'une aiguille », P457 et c'est là une précieuse indication d'une influence chrétienne [mdccxciii]. « Allah donne aux hommes des vêtements ; le vêtement de la crainte divine est le meilleur. »

La crainte divine se manifeste chez les Croyants par des signes extérieurs. Allah a révélé « une Écriture qui fait frissonner la peau de ceux qui craignent ». — Ceux qui naguère recevaient la révélation « tombaient sur leurs mentons en pleurant, et (elle) accroissait leur humilité ». Ce sont les prosternations et les pleurs des solitaires chrétiens. Ainsi s'explique un peu le verset de la fin du Coran, où l'orgueil intraitable des Juifs s'oppose à l'humilité des chrétiens : « Tu trouveras les plus proches par leur amitié envers ceux qui croient, ceux qui disent nous sommes chrétiens car il y a parmi eux des moines et des solitaires, et eux ne font point les orgueilleux [mdccxciv]. »

Le Coran abonde en promesses de récompenses célestes pour les Craignant-Dieu ; je n'en cite qu'un exemple : « Pour les Craignant-Dieu il y aura auprès de leur Maître les Jardins de la Félicité. Traiterons-nous les soumis comme les rebelles ? » On peut penser que les Craignant-Dieu fournissent à la récitation de maint verset une rime en ma. Les verbes *khachiya* et *khâfa* expriment, dans d'autres versets, la crainte du Croyant [mdccxcv].

Le musulman doit « chercher la face *wadjh* de Dieu. C'est sans doute une image qui recouvre en général une intention spirituelle. C'est en tout cas une expression que le Coran répète. On n'obtient la faveur divine que « par désir de la face (d'Allah) ». Et l'on dit aussi : « Où que vous vous tourniez (dans la prière), là est la face d'Allah. »

Allah, on l'a vu à l'instant, intervient auprès des hommes pour qu'ils aient la foi. Il fait « descendre la *sakîna* dans les cœurs », « inscrit l'*îmân* » en eux, « les aide d'un esprit *rûh* de lui ». Et l'on se rapproche de la question de la Prédestination [mdccxcvi].

Le Coran n'a nulle part condensé dans un bref exposé d'ensemble les articles fondamentaux de la Foi. C'est tout de même une certaine profession générale que le passage suivant :

> A Allah ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. Que vous montriez ce qui est dans vos âmes ou que vous le cachiez, Allah vous en

tiendra compte, et il pardonnera à qui Il voudra, et Il châtiera qui Il P458 voudra, car Il peut tout. — L'Envoyé a foi en ce qui est descendu sur lui de son Maître. Les croyants tous croient en Allah, en ses anges, en ses Écritures et en ses prophètes ; nous ne ferons aucune distinction pour l'un de ces prophètes. Ils ont dit nous écoutons et nous obéissons à ta miséricorde, notre Maître, et vers Toi est le but. — Dieu n'impose à nulle âme que sa capacité : à son profit ce qu'elle a gagné, à son détriment ce qu'elle a perdu. Notre Maître ne nous punis pas si nous avons eu oubli ou erreur. Notre Maître, ne nous charge point d'un fardeau comme tu fis à ceux avant nous. Notre Maître ne nous impose pas ce que nous ne pouvons supporter. Efface pour nous, pardonne-nous, aie pitié de nous. Tu es notre Maître. Viens-nous en aide contre les incroyants.

Retour à la Table des matières

B. LA FOI ET LES ŒUVRES

La morale coranique est divine. La conception musulmane ne comporte aucune doctrine « laïque » du Bien et du Mal, aucune autre « morale » que l'obéissance à la parole de Dieu, toute-science et toute-puissance. Le Bien est ce qu'il ordonne, le Mal, ce qu'il défend. Ceux qui se conforment à sa Loi sont les Bons, ceux qui la transgressent les Mauvais, les damnés. La morale, en son principe, se confond donc avec la piété, et il n'y a aucune ligne de démarcation entre ce que nous appellerions devoirs religieux et devoirs moraux. Ainsi le Coran mêle-t-il les prescriptions de foi et les prescriptions pratiques [mdccxcvii] et indique-t-il comme hommes « aimés de Dieu » indifféremment ceux qui accomplissent leurs devoirs directs envers lui et ceux qui plus largement font le bien, sont justes, purs, patients, etc., « ceux qui marchent en avant avec leurs bonnes actions » [mdccxcviii]. Le *hadîth* précisera encore par exemple que « le plus parfait des croyants par la foi *îmân* est le plus beau par sa nature et le plus tendre *altaf* envers sa famille » [mdccxcix]. Inversement le plus grand des crimes est l'impiété, et par conséquent l'Islam — comme toutes les autres religions — refuse toute valeur aux bonnes actions des incroyants. « Si tu donnes des associés à Allah *achrakta*, tes actes seront sans valeur, et tu seras parmi les malheureux [mdccc]. »

Cependant il est inévitable que, surtout depuis qu'il est chef de communauté, Mohammed précise de plus en plus souvent, à côté des commandements religieux proprement dits, les aspects concrets qu'en prend l'application pratique P459 pour le comportement des musulmans dans leur vie humaine courante, et la manière dont ceux-ci peuvent adopter et adapter ou doivent repousser les coutumes préislamiques. Les prescriptions données ont souvent un caractère rituel. Mais leur valeur est dans l'intention *niya*, et il est important de souligner que cette notion, que les théologiens ultérieurs dégageront plus fortement au contact des autres cultures, figure déjà très clairement dans le Coran.

Dans l'étude de l'aspect que nous appellerions moral de la foi, la première notion à introduire est celle de *birr*, qu'on peut traduire, selon l'usage, par Bien, à condition de mettre dans ce mot l'accomplissement des devoirs à la fois envers Dieu et envers ses créatures. « Le Bien ne consiste pas en ce que vous vous tourniez vers l'Orient ou l'Occident, mais le Bien, c'est celui qui croit en Allah, en le Jour dernier, en les anges, en l'Écriture, en les prophètes ; qui donne son bien, malgré l'amour qu'il en a, aux proches, aux orphelins, aux misérables, à l'homme du chemin, aux mendiants et à ceux qui sont dans la servitude ; qui célèbre la Prière et donne l'aumône *zakât* ; ceux qui sont fidèles à leurs engagements quand ils ont promis, ceux qui sont patients du malheur et du mal au moment du malheur, ceux-là sont ceux qui sont sincères, ceux-là sont les Craignant-Dieu. » Ainsi se trouvent réunis, pour constituer, si l'on peut dire, la vertu du croyant, la foi, la piété, et le devoir social. Et ailleurs, avec allusion à une coutume préislamique : « Le *birr* ne consiste pas à ce que vous entriez dans vos demeures par-derrière... ; le vertueux est celui qui craint, et qui entre dans les demeures par les portes [mdccci]. » Cependant, naturellement selon les cas, tel ou tel aspect du *birr* peut se trouver particulièrement souligné, ce qui embarrasse les lexicographes ; ce peut être la générosité et le paiement de la *zakât*, l'humilité devant Allah mélangée au respect devant son Envoyé, etc. [mdcccii]. Mais le *birr* en général se confond avec ce qui est licite, conforme à la tenue d'un homme pieux.

On trouve en effet à côté du *birr* d'autres notions dont le principe peut être différent mais les applications confondues, et le sens d'ailleurs souvent difficile à préciser et peut-être imprécis ou variable

dans le Coran même. Et P460 d'abord celle de pureté et de purification, racine *t h r*. Elle est prise aussi bien en un sens matériel et rituel qu'en un sens moral. Il a déjà été et il sera encore souvent fait allusion aux rites de purifications. Ils sont obligatoires pour le Prophète comme pour les autres, et la Révélation ne saurait descendre sur lui s'il ne s'est purifié de toute souillure : « Tes vêtements, purifie-les », lui dit Allah, comme il avait enjoint à Moïse d'enlever ses sandales pour se présenter devant Lui [mdccciii]. Mais la même racine aboutit en d'autres endroits à suggérer la tenue honnête, la chasteté, une libération (Jésus « purifié » de ses négateurs), et enfin la pureté profonde des cœurs, en elle-même ou comme procurée par l'accomplissement des devoirs religieux, fût-ce le paiement de la *zakât* [mdccciv].

D'autres termes, dont les rapports mutuels ne sont pas toujours clairs, tournent autour des notions de sacré et profane, et corrélativement d'interdit et de permis. L'idée de sainteté, qu'exprime la racine *quds*, est sans doute dans certains cas d'origine judéo-chrétienne, comme le montre la formule *rûh al-qudûs*, l'Esprit Saint. Mais il se peut qu'il y ait eu aussi chez Mohammed une contamination entre *quds* et *haram*. Ce dernier mot indique le sacré, ce dont le contact est interdit au profane, au sens que lui donnait déjà le préislam dans la crainte du djinn, pierre ou arbre. Un lieu sacré, un temple, dès l'époque préislamique, a par là même valeur d'asile, et l'on ne peut d'autre part y entrer si l'on n'est en état de pureté. Les époques de pèlerinage sont sacrées. Mais pour Mohammed le *haram*, valable entre musulmans, ne s'étend pas aux ennemis de l'Islam. L'idée contraire à celle de la racine *hrm* est celle de *hll*, licite. Ces concepts ont une grande importance dans le Coran et ses commentateurs. D'un individu on dira qu'il n'a « aucune passion qu'il ne l'enfourche, car il ne croit point en Allah et *lâ yuharrimu mâ harrama wa lâ yuhallilu mâ hallala* » [mdcccv].

D'autres formules sont encore employées pour signifier qu'on pratique le Bien : par exemple, qu'on suit « la voie droite » *ruchd*, qu'on est *râchid* [mdcccvi]. Ce que l'on doit respecter, le vrai-juste, c'est le *haqq*, le Droit, si l'on veut, mais le Droit qui peut impliquer, aussi bien que les droits, P461 les devoirs. Ce qui est reconnu pour bien, *ma'rûf*, doit être pratiqué, ce qui est reconnu pour mal *munkar*, évité. Il est du devoir du chef de la communauté, que ce soit Mohammed ou ses successeurs, d'« ordonner le bien et proscrire le mal ». A leur suite

il nous faut donc détailler à présent concrètement les obligations du croyant.

Retour à la Table des matières

II. LA PRIÈRE

Les Prières. — Pour gagner le bonheur de l'autre vie, le musulman doit remplir cinq obligations principales, celle de la Prière *çalât*, celle des pèlerinages '*umra* et *hadjdj*, celle du jeûne *çawm*, celle de la Guerre Sainte *djihâd*, et enfin celle de l'Aumône Légale *çadaqa* ou *zakât*. Le détail des règles de ces obligations a été établi par la doctrine : on ne considérera ici que la loi coranique.

Les anciens Arabes savaient que leurs dieux étaient tout proches, et ils invoquaient leur secours par des pèlerinages, des sacrifices et des invocations. C'était le culte que les Quraïchites pratiquaient notamment à la Ka'ba et Mohammed y avait été fidèle durant sa jeunesse. Mais sa méditation lui apprit bientôt qu'il y avait à adresser à Allah Unique d'autres paroles que celles qui imploraient des dieux la pluie fécondante ou le croît des troupeaux [mdcccvii].

Les prières nocturnes du Prophète, qui ont préparé ses méditations et ses visions, ont tenu une très grande place dans sa conscience religieuse. Allah y a répondu par la révélation ; un ancien verset dit : « O toi l'Enveloppé, sois debout la nuit, sauf un court moment, moitié ou moins encore, ou davantage... Tu as, durant le jour, une longue distraction. — Dis le nom de ton maître et consacre-toi entièrement à Lui, maître du Levant et du Couchant [mdcccviii]. » La doctrine orthodoxe a conservé les invocations nocturnes dans les veillées du mois de ramadan [mdcccix]. Elles sont devenues un élément essentiel des pratiques des çoufis.

Durant ses prières nocturnes, Mohammed était seul avec Allah. C'est devant les Quraïchites, devant la Ka'ba, qu'il accomplit les deux prières diurnes ; elles sont un enseignement et une propagande : il y proclame des formules essentielles P462 de la primitive révélation. Le Coran en parle tout d'abord avec quelque imprécision dans un verset

de seconde période ; « avant le lever du soleil et avant son coucher, et dans la nuit, glorifie-le, et aux extrémités de la prosternation [mdcccx]. » Ainsi sont prescrites les deux prières du matin et du soir, ne correspondant pas au lever du soleil ni à son coucher, car c'étaient les heures où les Quraïchites, dit-on, l'adoraient.

Un verset de la fin de la seconde période de la révélation dit : « Célèbre la Prière au déclin du soleil jusqu'à l'entrée de la nuit, ainsi que la Récitation *qurân* de l'aube : la Récitation de l'aube a des témoins, — et de la nuit fais une vigile surérogatoire pour toi ; en l'espoir que ton Maître te fera comparaître droit, loué [mdcccxi]. »

Dès le début de la révélation, le Prophète est instruit des formules par lesquelles il convient de s'adresser à Allah dans la Prière. La plus importante est « gloire à notre maître » *subhâna rabbinâ*, « gloire à Allah » *subhânallah* ; c'était celle des anciens prophètes, comme Jonas, et celle des vrais croyants qui, avant Mohammed, s'efforçaient de se conformer à la loi révélée à Abraham. Des versets rappellent que la nature entière est occupée à la glorification d'Allah : le mot est constamment répété par la doctrine [mdcccxii].

Un verset médinois a été souvent répété dans la pratique musulmane : (Tout) « glorifie Allah, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. A Lui la royauté ! A Lui la louange ! Il est sur toute chose puissant ».

La formule du *tasbîh* (glorification) ouvre les sourates *62*, *61*, *57*. Elle sera le cri d'appel des bienheureux dans le paradis. Je renonce à citer les nombreux versets qui la répètent.

De plusieurs versets médinois, on peut conclure qu'elle était devenue une expression courante, par quoi l'on s'excusait d'avoir prononcé ou entendu des mots inconsidérés : « Ils disent : Allah a choisi un enfant. Gloire à Lui ! Mais à Lui ce qui est dans les cieux et sur la terre [mdcccxiii] ! »

Aussi fréquente dans le Coran est le *tahmîd*, la formule : « Louange à Allah, maître des hommes. — A Allah la louange, maître des cieux, maître de la terre, maître des hommes [mdcccxiv]. » *Al-Hâmid*, le Loué, est un de ses beaux [P463] noms. Ahmed et Mohammed sont des noms de la même racine.

La formule *Allahu akbar*, « Allah est plus grand que tout ; il est infiniment grand » était souvent, si l'on en croit la tradition, prononcée par Mohammed. Elle tient une place considérable dans la pratique pieuse des musulmans ; elle est essentielle dans la prière, telle que la doctrine l'a organisée ; c'est elle qui sacralise l'orant et le protège contre toute influence satanique, jusqu'à ce qu'il sorte de l'étang sacré, pour rentrer dans le profane au moyen d'une autre formule. Et cependant cette formule capitale n'est point dans le Coran. On essaie seulement de la retrouver derrière un verbe qui peut signifier soit « reconnaître Allah pour grand », soit « réciter la formule du *takbîr* » : « Puis avertis. Et ton maître, proclame-le grand [mdcccxv]. »

Dès que Mohammed a été entouré d'un groupe de fidèles, la Prière devant la Ka'ba est devenue une cérémonie, un rite, qui a été, en général, toléré par les Quraïchites, mais en mainte circonstance, elle a été troublée par des personnages particulièrement ardents à combattre le Prophète. Ainsi organisée, la Prière est dite *çalât*, dont une variante *çalût* rappelle l'origine araméenne *çlôta* la racine signifie « plier ». Il semble que Mohammed ait employé ce mot dès le début de sa prédication, car les anciennes sourates du Coran connaissent le verbe *çallâ* « prier ».

Abraham « a donné pour demeure à certains de ses descendants un val sans culture près de la Maison Sacrée pour qu'ils célèbrent la Prière ». Ismâ'îl, Chu'aïb, Jésus ont célébré et ordonné la Prière [mdcccxvi].

La prière nocturne, devenue surérogatoire, fut remplacée par une prière du milieu du jour dans des versets de la troisième période : « Gloire à Allah, quand vous êtes au soir et que vous êtes au matin ; Louange à Lui dans les cieux et sur la terre, en fin du jour, quand vous êtes au soir et quand vous êtes au milieu du jour *zuhr* [mdcccxvii]. »

Les trois prières diurnes étaient de coutume juive. Elles étaient aussi égyptiennes. A Edfou, il y avait trois services d'Horus, à l'aube, à midi et le troisième se terminait à la disparition du soleil. On est donc porté à croire que le Prophète en a conçu, sans peine, l'institution, à l'époque P464 où il se tournait vers le milieu judaïsant de Yathrib, avec l'espoir d'y faire triompher sa croyance.

Les commentaires trouvent, avec raison, un rappel de la Prière du milieu du jour dans un verset médinois : « Observez fidèlement les Prières (au pluriel) et la Prière du milieu [mdcccxviii]. »

Les cinq prières de la pratique islamique classique ont été instituées après la mort du Prophète, bien que des commentateurs aient prétendu en trouver mention dans les versets *30*, 16 et 67. On doit éviter les moments où l'on semblerait adorer « le démon du soleil » [mdcccxix] et célébrer : la Prière de l'aube *çubh*, depuis la première rougeur de l'aurore à l'Orient jusqu'au lever du soleil ; le *zuhr*, ou Prière de midi, du moment où le soleil, parvenu au plus haut de sa course, commence à baisser, jusqu'au moment où les choses sur le sol ont une ombre égale à leur hauteur ; celle de l'après-midi '*açr*, de ce moment à celui où le soleil commence à se coucher ; celle du *maghrib*, ou du coucher du soleil, depuis la disparition du soleil à l'horizon tant qu'il en reste une rougeur dans le ciel ; celle de la '*ichâ* ou du soir, de ce moment jusqu'à l'aube [mdcccxx].

D'autres prières ont persisté dans la pratique musulmane, comme surérogatoires ; ce sont des survivances de prières que le Prophète avait pratiquées, mais qu'il n'avait pas imposées à ses adeptes par exemple, la Prière de la matinée, *çalât ad duwâ*, à laquelle il consacrait huit *rak'a* (prosternations) [mdcccxxi] ; la Prière de l'impaire (d'une *rak'a*) ajoutée à celle du soir ; cf. les *tarâwîh* du mois de ramadân.

Le contenu de la Prière. — A Médine, la Prière rituelle fut célébrée à la mosquée sous la direction du Prophète ou de son remplaçant et après l'appel du muezzin. Les paroles qu'on y prononçait s'y organisèrent aussi : formules de louange, versets du Coran. Allah y est dit le Très-Saint ; un verset rappelle que les anges le « sanctifiaient » dans le paradis d'Adam [mdcccxxii].

Trois courtes sourates ont tenu une place particulièrement considérable dans la récitation. Depuis que celle-ci a été écrite et a formé le Coran, ces sourates l'encadrent comme d'une protection contre les embûches de Satan : P465 la première du Coran, « celle qui l'ouvre, *fâtiha*, et les deux dernières, *114* et *116*, les propitiatoires *muwaddatân* ».

Les coranistes musulmans ne sont point d'accord sur la date à laquelle la *fâtiha* a été révélée : je renvoie à ce qu'en a dit Blachère, et je note seulement l'un des arguments fournis pour prouver son ancienneté.

La doctrine musulmane croit retrouver mention des sept versets de la *fâtiha* dans un verset de la seconde période mekkoise : « Et nous t'avons donné sept d'entre les *mathânî* », mais il ne semble pas que ce soit exact. La doctrine comprend « les sept redoublées », ce qui change un peu le texte le sens de « redoublées » est fort obscur, et le verset initial de la *fâtiha* paraît être une addition postérieure à ses six versets primitifs. Les critiques européens ont proposé de reconnaître en *mathânî* un mot araméen, qui signifierait « traditions ». Ce sens convient fort bien à un autre exemple du mot dans le Coran : « Allah a fait descendre le plus beau des récits *hadîth*, un Livre ressemblant à des traditions. » Et, tout en maintenant le sens de « redoublées », un commentateur y cherche une interprétation étrangère à la *fâtiha* et y voit les prescriptions doubles du Coran [mdcccxxiii]. Un historien compare aux dix-huit *semonah Esrah* du judaïsme. On peut s'en tenir à l'interprétation : « sept des belles histoires rapportées par le Coran » [mdcccxxiv].

La récitation de la *fâtiha* dans la prière rituelle a soulevé une controverse entre les interprètes du Coran comme entre les docteurs de la loi musulmane : la *bismillah* ou mieux *basmallah*, c'est-à-dire la formule « au nom d'Allah ar-Rahmân ar-Rahîm » est-elle ou non le premier verset de la *fâtiha* ? Selon la réponse, on doit admettre ou non qu'elle devra être récitée dans la prière. Les Mâlikites, par exemple, estiment qu'elle n'en fait point partie, et que c'est un verset qui a été révélé isolément pour servir de début et de séparation entre les sourates ; ils réprouvent donc sa récitation dans la prière et hésitent même à la permettre dans une prière surérogatoire. Les Châfi'ites professent qu'elle fait partie de la *fâtiha* et de la prière, mais non d'autres sourates.

Il convient de noter l'étrange raison que l'on peut avoir [P466] de renoncer à réciter dans la prière cette invocation initiale. Ce serait parce qu'elle contient le nom ar-Rahmân que se sont donné sous Abû Bakr les faux prophètes, Musaïlima le premier. Il semble qu'il y ait là un retour à la vieille hostilité des Quraïchites envers un nom divin, qui

avait été considérable avant l'Islam au Yémen et au Nedjrân en particulier [mdcccxxv].

La prière du fidèle, comme son appel *dhikr*, établit un lien mystique entre le fidèle et Dieu. Elle crée entre eux une sorte de réciprocité : « Vous qui croyez, adressez à Allah un fréquent appel et célébrez sa gloire matin et soir. Il est celui qui prie sur vous, ainsi que ses anges, pour vous faire sortir des ténèbres vers la lumière. Allah et ses anges prient pour le Prophète, O vous qui croyez, priez sur lui et adressez-lui un plein salut ! » Ce verset introduit la formule rituelle de Prière sur le Prophète [mdcccxxvi]. *çallâ'llahu' alaïhi wa sallam* : « qu'Allah prie sur lui et le salue ! ce qui, sans doute, n'a guère de valeur selon la raison mais il convient de se souvenir que devant l'Inconnaissable, qu'il redoute constamment, l'homme ne sait se protéger que par des formules ; la prière rituelle est un ensemble de formules, qu'Allah a enseignées à son serviteur pour qu'il puisse se protéger contre Satan ; car Allah, lui, connaît l'Inconnaissable [mdcccxxvii].

Des versets répètent la valeur préservatrice de la prière. La tradition et la doctrine ont recommandé d'y insérer les formules : « point de dieu hors Dieu *lâ ilaha illâ'llah* » et « *al-hamdu lillah*, louange à Dieu ».

La prière est la parole par laquelle l'homme « fait mention » de Dieu, se rappelle à Lui : c'est le *dhikr*, et le mot a eu une large fortune en Islam. Si l'on demande au lexicographe quelles sont les diverses significations que ce mot a prises, on est un peu essoufflé à le suivre : c'est le Livre qui enseigne la foi : c'est la prière rituelle et aussi l'invocation personnelle ; c'est la récitation du Coran, du *tasbîh*, du *tahmîd* ; la proclamation de la Sainteté d'Allah *taqdîs*, de son Unicité *tahlîl* et *tawhîd*, de sa Sublimité, etc. [mdcccxxviii].

Voici deux exemples de l'appel à Allah, dans le Coran : « Prononce en appel le nom de ton maître de bon matin et le soir ; la nuit prosterne-toi, et dis sa louange tout au long [P467] de la nuit. » — « Dis : Il est Allah l'Unique, Allah le Durable, Il n'a point enfanté et Il n'a pas été enfanté. Il n'y a point à Lui d'égal, aucun [mdcccxxix]. »

Dans une suite d'autres versets, *dhikr* désigne bien l'élan de l'homme vers Dieu, son appel à Lui, en un grand effort d'âme que complète et formule la prière[mdcccxxx].

C'est sous cette dernière forme de récitation des formules adoratives que le mot *dhikr* a pris une importance capitale dans la terminologie religieuse des Soufis [mdcccxxxi]. Ceux-ci sont garantis par elles contre Satan et deviennent assez purifiés pour tenter de contempler Dieu.

Le Coran précise : « Celui qui le soir néglige l'appel au Rahmân, nous le lui remplaçons par la présence d'un Satan qui sera pour lui un compagnon intime [mdcccxxxii]. »

La récitation du Coran par les fidèles est un *dhikr*, un appel à Dieu ; mais le Coran lui-même est un appel de Dieu à l'homme *tadhkira*. Le Coran est « un appel à celui qui craint » Dieu. Dieu l'a révélé dans l'espoir qu'ils craindront ou bien qu'il leur apportera un appel, — « qui se détournera de mon appel aura une vie misérable ». — « Et il ne leur vient pas d'appel nouveau du Rahmân qu'il ne s'en détourne [mdcccxxxiii]. » Cet appel, c'est la révélation : ainsi, dans ces versets, *dhikr* équivaut à Coran.

La signification essentielle de *dhikr* c'est un appel qui va de l'homme à Allah ou d'Allah à l'homme ; c'est l'invocation et la prière, ou bien la révélation, l'avertissement et le rappel à l'obéissance ; ou plutôt au pacte avec Allah. Le double *dhikr* rappelle en effet qu'Allah a envoyé sa loi aux hommes et leur a promis qu'en récompense de leur foi il les rétribuerait dans la vie future ; les hommes ont promis l'obéissance à la loi divine. Voilà les deux faces du *dhikr*.

Il me semble que l'appel de l'homme à Allah prend, dans certains versets, une valeur spirituelle supérieure à celle de la prière rituelle elle-même. A la fin de la révélation mekkoise, « la Prière *çalât* protège contre la vilenie et le mal ; mais l'appel d'Allah est plus grand ! » et l'on imaginerait que le *takbîr* est supérieur à la prière : « Ceux qui croient et dont les cœurs sont apaisés par l'appel d'Allah. Ceux qui ont foi et pratiquent les actes pieux ne sont-ils point apaisés par l'appel d'Allah ? » Et parmi les prescriptions du pèlerinage : « Quand P468 vous avez accompli vos obligations rituelles, appelez Allah, comme vous appelez vos pères ou d'un appel plus fort. »

On distingue de la prière rituelle l'appel que les fidèles font « debout ou assis ou sur leurs côtés et qui réfléchissent à la création des

cieux et de la terre [mdcccxxxiv] ». Ce sont des formules qui préparent au soufisme.

L'appel à Allah est aussi la révélation qui a été apportée par les anciens prophètes : « Interrogez les gens de l'appel, si vous ne savez point », c'est-à-dire les gens de l'Écriture, les Juifs et les Chrétiens qui en ont fidèlement conservé le texte, et les *hanîf* ; ce verset date de l'époque où Mohammed pensait que les Juifs allaient s'empresser à suivre sa prédication. — Un verset célèbre dit : « Nous avons donné à Moïse et à Aaron la discrimination, la lumière et un appel pour ceux qui craignent Dieu [mdcccxxxv]. »

Dans les anciens versets, le Coran ne parait pas distinguer la prière rituelle et le *dhikr* de l'invocation *du'â*. Elle est, par exemple, l'appel que Zacharie et Abraham ont adressé à Allah ; celui de Mohammed aux Quraïchites pour qu'ils croient à la révélation.

Le Prophète était l'interprète naturel entre le fidèle et Allah pour l'invocation même ; mais c'est une prière du cœur que le croyant peut adresser à Allah sans intermédiaire et qu'il n'a point à exprimer par des formules : il parle selon son âme [mdcccxxxvi].

La purification. — Le fidèle, pendant toute la durée de la Prière, doit être en état de pureté légale ; il est sacralisé, *muhrim* en *ihrâm*. Ainsi il échappera aux maléfices de Satan, par des précautions matérielles et par la prononciation de formules propitiatoires. Il doit être couvert, au moins, entre le nombril et les genoux, afin que les ouvertures soient fermées aux Satans. Il se voile la tête et les épaules, de façon que sa nuque soit particulièrement bien protégée, car les anciens Arabes savaient bien que la *qâfiya* démoniaque entre dans le crâne par la nuque. Il élève les mains et prononce le *takbîr*, ce qui chasse les démons et attire les anges [mdcccxxxvii].

Le croyant doit se présenter à la Prière pur de toute souillure. Or à son réveil, il est impur ; car Satan a profité pour pénétrer en lui de l'absence de son âme supérieure *rûh* P469 qu'Allah lui a enlevée pendant son sommeil. Il doit faire aussi ablution après miction et défécation, car il y a élément démoniaque dans les excréments. L'hémorragie est d'origine satanique, car le sang c'est l'âme de la chair, dit la

Bible : Satan cherche à s'y insinuer. Les rapports sexuels rendent impur. Ils sont interdits avec les femmes impures, c'est-à-dire celles qui sont sous l'influence démoniaque de l'hémorragie : au paradis, délivrées de Satan, les femmes seront toujours pures, et ainsi, disent les commentaires, aptes à célébrer la Prière [mdcccxxxviii].

Il ne semble pas qu'il soit nécessaire de chercher l'origine de cette croyance dans un souvenir des cultes anciens du Proche-Orient où le dieu recevait l'offrande de jeunes filles à déflorer [mdcccxxxix]. L'intervention démoniaque dans les rapports sexuels était bien connue de Mohammed par l'histoire d'Adam et Ève et l'intervention d'Iblîs-Satan qui voulait détourner à son profit la *rûh* qu'Allah allait accorder au futur être humain.

Le croyant se purifie par des ablutions d'eau ; elle vient du ciel et elle est l'élément vivifiant de la nature, Allah la fait descendre du ciel « afin que vous vous purifiiez par elle et que vous éloigniez de vous la souillure de Satan ».

Des versets médinois le redisent : « Vous qui croyez, n'approchez point de la Prière, alors que vous êtes ivres, sans savoir ce que vous dites ; ni en état de souillure, sauf quand vous êtes en chemin, avant d'avoir fait ablution ; et si vous êtes malades ou en voyage, et que l'un de vous vienne d'aller à la selle ou que vous ayez touché des femmes et que vous ne trouviez pas d'eau, alors faites ablution sèche avec du sable propre, et essuyez-en vos visages et vos mains. » C'était une atténuation talmudique de la nécessité de l'ablution : « Vous qui croyez, quand vous vous mettez debout pour la Prière, lavez vos visages, ainsi que vos mains jusqu'aux coudes ; humectez vos têtes, ainsi que vos pieds jusqu'aux chevilles [mdcccxl]. »

La tradition et la doctrine ont développé ces versets en organisant une purification simple, qui efface les petites souillures, et l'ablution complète [mdcccxli].

Il n'est point nécessaire de chercher une origine talmudique à ces prescriptions. Les anciens Arabes ne s'approchaient P470 des sanctuaires de leurs divinités qu'après une purification dont nous ignorons la forme.

La mosquée et le vendredi. — Pour que la prière soit valable, il faut en effet que le croyant se soit libéré de toute souillure personnelle : mais il faut aussi qu'en l'accomplissant, il ne soit pas souillé par l'impureté du lieu où il se trouve. Et comme il est, en outre, important qu'il dirige sa prière vers un temple où le dieu écoute particulièrement les prières, Mohammed, à Médine, maître de ses actes, a créé pour lui et pour la communauté musulmane un édifice propre à accueillit le fidèle en prières : c'est la *masdjid* : mosquée, dont le sens dépasse celui de l'étymologie, prosternation, *sudjûd* [mdcccxlii], bien que « prosternation » soit devenu l'équivalence de « prière ».

La mosquée de Médine, édifiée sur le modèle du *haram* de Mekke, était une cour entourée de murs en briques, et à laquelle trois portes donnaient accès. La direction de la prière fut indiquée par une niche, *mihrâb*, au milieu du mur, et à côté lui fut adjointe une galerie couverte où, dit-on, le Prophète, pour prononcer ses sermons, s'appuyait sur un tronc-pilier de palmier. Naturellement lorsque la *qibla* fut changée, il dut falloir porter le *mihrâb* du mur nord au mur sud, ce qui inversait toute la disposition de la mosquée. Mais la tradition ne paraît pas se souvenir de cette dualité de *mihrâbs*.

La construction de la mosquée de Médine est liée aux incidents de Qobâ, que j'ai discutés dans d'autres pages. Mohammed aurait cherché à y célébrer la prière le jour du sabbat, dans un oratoire où les nouveaux convertis Khazradj et Aus s'assemblaient déjà pour l'accomplir ; il aurait espéré y attirer les Juifs. Ayant échoué auprès d'eux, il fixa la prière en commun au vendredi et il changea la direction de la *qibla*.

Un verset de la troisième période mekkoise avait parlé du sabbat sous une forme un peu énigmatique : « Le sabbat n'a été institué que sur ceux qui sont en désaccord à ce sujet. » Et un verset médinois disait : « Vous avez connu ceux d'entre eux qui furent rebelles pour le sabbat. Nous leur avons dit : Soyez des singes que l'on chasse. » Ces rappels des devoirs du judaïsme semblent avoir voulu préparer un accord avec la nouvelle révélation.

P471 Quoi qu'il en soit, le Prophète institua à Médine une prière solennelle du vendredi qui imite, en quelque mesure, les cérémonies du sabbat juif et du dimanche chrétien.

Il est admis que le Prophète arriva à Qobâ au milieu du jour et qu'il y célébra la prière en commun. Les rites religieux dépendent en quelque mesure du climat, et ainsi en Arabie la nuit était particulièrement propice aux services pieux ; on comprend donc mal que la prière solennelle ait été fixée à l'heure la plus chaude de la journée.

Un verset du début de la période médinoise précise : « Vous qui croyez, quand on convoque à la prière du jour du vendredi, pressez-vous pour l'appel d'Allah et laissez là les affaires. Et les commentaires expliquent qu'une caravane étant arrivée durant la prière, tout le monde était sorti pour commercer. Et les versets suivants encouragent à gagner, mais en redisant le nom d'Allah [mdcccxliii].

Chaque jour, les musulmans trouvent à la mosquée un lieu plus propice à l'accomplissement de leurs prières que leur logis ; ils peuvent même y suivre la prière d'un personnage pieux. C'est pour la prière solennelle du vendredi qu'est obligatoire la présence d'un *imâm-antistès*, derrière lequel les fidèles se rangent en files et dont ils suivent les mouvements ; Mohammed était l'*imâm* ; il se faisait remplacer par un *khalîfa*, d'où plus tard le titre de calife ; ainsi *imâm* fut un titre souverain, et l'allocution *khutba* qui accompagne la prière du vendredi est prononcée par l'*imâm*, dit *khatîb*, au nom du calife ou du souverain local, se considérant comme indépendant [mdcccxliv].

La mosquée, il faut le rappeler, est, comme la synagogue, le lieu de réunion des fidèles ; elle n'est pas, comme l'église catholique, « demeure de Dieu ». Seule a conservé ce caractère, en un sens, celle de Mekke, qui est le *haram* de la Ka'ba, demeure d'Allah.

Les fidèles furent avertis du moment de la prière solennelle du vendredi et ont continué à l'être de celui des cinq prières quotidiennes par la voix d'un muezzin. Ce mot français correspond à la prononciation turque de l'arabe *mu'adhdhin*, « celui qui fait l'appel » *adhân*. Des versets du Coran emploient un mot analogue, *munâd*(*in*), *nâdâ* [mdcccxlv].

Cet appel, retentissant, mais selon une règle harmonieuse, P472 a été créé par le Prophète en réaction contre les cris, sifflements et battements de mains qui accompagnaient naguère l'appel que les Quraïchites adressaient à leurs divinités. Certains rabbins blâmaient aussi les éclats de voix que les Juifs lançaient dans leurs prières et leur re-

commandaient de parler à Yahveh à voix basse [mdcccxlvi]. Les appels retentissants des pèlerins de ‘Arafa, leurs *labbaïka* étaient réprimés par le Prophète, ainsi que d’autres cris de triomphe : « Comme nous revenions d’une razzia avec le Prophète, raconte un Compagnon, et que nous arrivions sur les hauteurs qui dominent Médine, nos gens lancèrent des *takbîr* de toute leur voix. Votre Maître, dit le Prophète, n’est ni sourd ni absent ; il est entre vous et les têtes de vos montures [mdcccxlvii]. »

Le Prophète avait pensé se servir, comme les Juifs, de la trompette *bûq* pour appeler à la prière du vendredi ; puis il avait adopté le claquoir *nâqûs*. Enfin ‘Abdallâh b. Zaïd lui apprit qu’il avait vu en rêve un être vêtu d’habits verts qui lui avait enseigné les paroles que l’on doit prononcer dans l’*adhân* : ‘Omar avait eu la même apparition. Le Prophète chargea ‘Abdallâh d’apprendre la formule à Bilâl qui avait la voix forte et qui devint ainsi le premier muezzin de l’Islam [mdcccxlviii].

Un *hadîth*, transmis de manières contradictoires, paraît indiquer qu’il y a, le vendredi, une « heure noble », où la prière est particulièrement exaucée par Allah. Cette heure n’est pas clairement précisée, et elle a donné lieu à beaucoup de discussions chez les docteurs. Peut-être y a-t-il là un souvenir préislamique à la Ka‘ba [mdcccxlix].

Les gestes de la Prière. — Le Prophète a fixé les attitudes que les fidèles doivent prendre en un ordre précis au cours de la prière. Quand les tribus arabes se sont, l’une après l’autre, soumises aux devoirs extérieurs de l’Islam, c’est-à-dire à la Prière et à l’Aumône légale, Mohammed leur a envoyé un représentant qui a été leur *imâm* et les a instruits des rites. Ainsi s’est établie, par l’observation des gestes bien réglés de la Prière, une discipline qui a préparé celle qui allait s’imposer, quelques années plus tard, aux armées de la conquête.

Rester debout devant le dieu que l’on a appelé à son aide et dont on attend l’intervention est une posture que l’on P473 retrouve dans bien des religions. Elle était celle des Arabes préislamiques ; le rite essentiel de ‘Arafa est un moment de station droite *wuqûf*. Les ascètes chrétiens passaient ce qu’ils pouvaient de la nuit debout devant Dieu, et il est vraisemblable que c’était aussi la posture des *hanîfs*. C’est la première attitude de la prière rituelle, et ce n’est point par hasard que le

Coran dit « dressez debout la Prière », *aqûmû'ç-çalât*, pour « célébrez-la ».

Dans les anciennes sourates du Coran, la prosternation, le *sudjûd*, qui allait devenir l'attitude principale de la prière, apparaît dans des récits bibliques. Les sorciers de Pharaon se prosternent et proclament leur foi en le maître de Moïse et d'Aaron.

Iblîs refuse d'imiter les anges qui se sont prosternés devant la forme d'Adam, et ce sont aussi des encouragements aux prosternations du Prophète et la condamnation des Quraïchites qui ne suivent point son exemple : « et quand on leur récite le Coran, ils ne se prosternent pas ». — « Et qui te voit, quand tu te tiens debout, et ton changement de posture (pour être) parmi ceux qui sont prosternés [mdcccl]. »

La doctrine musulmane a longtemps hésité à admettre que le Prophète ait mis une étoffe, un vêtement, entre son front et le sol nu de la mosquée de Médine [mdcccli].

La posture inclinée *rukû'*, celle que les peuples du Proche-Orient et d'autres encore prennent devant le Puissant, a été imposée aux musulmans par des versets de la période mekkoise qui semblent être antidatés ; la prescription est nette à Médine : « Célébrez la Prière... et inclinez-vous avec ceux qui s'inclinent. » Abraham et Ismâ'îl ont été « de ceux qui font inclinaison et prosternation » ; de même Marie, mère de Jésus, etc. [mdccclii].

Les trois postures, droite, inclinée et prosternée, se combinent avec des récitations, pour former un ensemble qui se répète quatre fois dans les prières rituelles. Le Coran ne dit rien de ces *rakâ'at*, qui ont été instituées par le Prophète à Médine. Durant la marche contre Mekke en 630, il en a réduit le nombre à deux, et ce devint celui qui était imposé au musulman en voyage [mdccccliii].

Enfin, le Coran a créé la prière dite de la peur, c'est-à-dire celle que l'on accomplit devant l'ennemi. Les combattants P474 sont répartis en plusieurs rangées, les unes derrière les autres. L'une est debout en armes avec le chef ; une autre, derrière elle, fait la prosternation ; une troisième vient se ranger devant la première qui se prosterne et ainsi de suite [mdccccliv].

Pour que la divinité entende l'hommage et l'appel de ses adorateurs, il faut qu'ils les dirigent vers sa maison, son temple. C'est en vain qu'Abraham a cherché cette direction dans les astres. Mohammed paraît avoir adopté tout d'abord celle que suivaient les Quraïchites, la façade est-nord de la Ka'ba entre l'angle de la Pierre Noire et l'angle syrien.

Au cours d'une razzia, le Prophète célèbre la prière, monté sur son chameau et tourné vers le Levant [mdccclv]. A l'époque où il se pénétrait de croyances judéo-chrétiennes et où il comptait sur la conversion des Juifs de Yathrib, il prit Jérusalem pour direction de la prière.

Daniel avait dit : « Il entra dans sa maison et les fenêtres de sa chambre étant ouvertes dans la direction de Jérusalem, il se mettait à genoux trois fois par jour, et priait et célébrait son dieu. »

Il me semble que c'est pour préparer le changement de *qibla* vers la Ka'ba que le Coran a repris l'ancien thème de la médiocre importance de la direction de l'Orient, puisque, partout, il trouve la face d'Allah : « A Allah est l'Orient et l'Occident. Où que vous vous trouviez, là est la face d'Allah. »

C'est enfin vers la Ka'ba qu'Allah a ramené les fidèles : « Nous voyions bien que tu tournais de-ci de-là ton visage vers le ciel. Nous allons t'indiquer une *qibla* qui te satisfera : tourne ta face dans la direction de la mosquée sacrée *al masdjid al-haram* », et la suite blâme l'indécision des Juifs pour la direction de leur prière [mdccclvi]. La tradition veut que Mohammed ait prêché ces versets dans la mosquée de Qobâ et qu'il ait aussitôt changé la position des rangées des fidèles : la mosquée en a pris le nom de « mosquée des deux *qibla* ». Le changement fut accepté facilement, selon la tradition [mdccclvii].

La doctrine a beaucoup discuté sur les points précis de la *qibla* à la Ka'ba : la façade, c'est-à-dire le côté est-nord, ou la Porte, ou la Pierre Noire, ou le *maqâm*, ou la Gouttière. Tous les théologiens ont de ces divertissements [mdccclviii]. Il importe de noter que dans des versets du début de la révélation P475 médinoise, que je viens de citer, le Prophète regarde plus haut et se désintéresse de la recherche de la localité où est Dieu.

Portée de la Prière. — On retrouve la même tendance vers une piété d'intention *niya* et non de manifestations extérieures dans un verset qui rappelle qu'on peut appeler Dieu Allah ou bien ar-Rahmân : « N'élève point la voix dans ta Prière et n'abaisse point le ton, cherche entre les deux une route. » Un hadîth ajoute : « Chacun de vous parle en particulier à son maître : ne récitez point à haute voix, les uns par-dessus les autres. » La doctrine maintiendra ce sens de l'intimité avec Allah, de l'échange de promesse qui a déjà été noté [mdccclix].

Quelque élevée que soit la pensée religieuse de Mohammed, il conserve, comme les autres, la notion de la prière, formule magique qui protège contre les maléfices de Satan. Le Coran dit : « L'appel à Allah est plus fort. — Cherchez secours en la patience et en la Prière. » Le fidèle durant la prière est, pour ainsi dire, en une zone de protection ; il est sacralisé. Mais des versets avertissent ceux qui célèbrent la prière sans intention pieuse, pour être vus [mdcccl x]. L'appel du muezzin met Satan en fuite ; mais il revient tourner autour des fidèles en prière afin de leur faire oublier combien de *rakâ'ât* ils ont à accomplir [mdccclxi].

La prière rituelle, et particulièrement la prière en assemblée, tient une grande place dans la vie des peuples musulmans. Il est facile d'incriminer son caractère mécanique, en fermant les yeux sur celui de certaines cérémonies d'autres cultes. Il est évident que la prière d'un musulman a la valeur spirituelle de celui qui la célèbre. Le Coran a imposé aux croyants le devoir essentiel de la Prière [mdccclxii] ; la doctrine a insisté sur l'intention pieuse et l'élan mystique qu'ils y doivent apporter. La pratique de la prière confère au musulman une sorte de dignité de tenue, qu'accentue l'assemblée du vendredi. Celle-ci, dans le désordre passé et présent du monde musulman est la seule manifestation efficace d'union.

Les heures de la prière règlent, en quelque mesure, la vie matérielle du musulman. La voix du muezzin, appelant du haut du minaret, est une horloge parlante. La prière est si P476 bien le devoir essentiel du musulman, que les mots *târik aç-çalât* « qui néglige la Prière », signifient « incroyant ».

Dans toutes les religions, la croyance populaire a confiance en certaines formules qui ont une vertu magique des versets du Coran ont ainsi remplacé les incantations des anciens Arabes.

Suivant un *hadîth*, celui qui récitera la sourate *80* trouvera devant lui, au Jour du Jugement, l'intercession des croyants et des croyantes. Suivant d'autres, il y a des versets du Coran dont la récitation a la même valeur que celle d'un quart, d'un tiers ou d'une moitié du Coran ; ils dénouent les nœuds magiques des sorciers. Un fidèle gagne le paradis si, couché sur le côté droit, il récite sept fois : « Dis : il est Allah unique [mdccclxiii]. »

La prière n'est pas seulement l'effort quotidien du croyant pour se rapprocher de Dieu et lui témoigner sa reconnaissance et son adoration ; elle est aussi, comme dans le préislam, un moyen de l'implorer en faveur des autres, et particulièrement pour les morts. Comme jadis, le double du mort, qui est presque devenu un djinn, rôde autour de la tombe. C'est en prévoyant la prière, puis l'intercession du Prophète pour le pardon de Dieu envers les morts qu'un verset dit « car ta Prière est pour eux un apaisement ». Un autre lui enjoint de ne pas prier pour les Hésitants « et de ne point se tenir debout sur leur tombe » [mdccclxiv].

C'est par un sentiment contraire de vénération que la tradition ne sait s'il faut ou non prier sur les croyants tombés dans la guerre sainte, les « martyrs », « ceux qui ont témoigné », car on juge mauvais de les laver comme les autres morts, et en priant pour eux on semblerait croire qu'ils ne jouissent pas de la faveur divine [mdccclxv].

Il semble que le Prophète ait institué à Médine la fête du remplacement du pèlerinage dès 624. Il aurait convoqué ce jour-là tous les fidèles dans un vaste espace à ciel ouvert, un *muçallâ* où, derrière le javelot symbolique, don du Négus à az-Zubaïr, il aurait dirigé une Prière solennelle [mdccclxvi].

La coutume de la prière pour la pluie remplaça les invocations préislamiques aux divinités des étoiles favorables. On a vu que c'était l'occasion de miracles de Mohammed [mdccclxvii].

Les préislamiques invoquaient leurs divinités contre leurs [P477] ennemis et proféraient la malédiction. J'ai noté le geste de Mohammed

lançant des cailloux aux guerriers Quraïchites. Cette malédiction s'est transformée en invocations à la protection d'Allah contre l'ennemi, la *qunût*, dont je ne saurais dire si Mohammed fut le créateur [mdccclxviii].

Retour à la Table des matières

III. LE PÈLERINAGE

A. GENERALITES. LA ‘UMRA

Caractères généraux. — Les invocations et les prières que les Arabes préislamiques adressaient à leurs dieux s'accompagnaient de circumambulations, de processions, de pèlerinages, de sacrifices. Mohammed a honoré Allah par une Prière d'une autre valeur spirituelle. Mais il avait été trop profondément pénétré par la pratique du culte de la Ka‘ba et par les solennités du pèlerinage ‘Arafa-Minâ durant sa jeunesse pour ne point leur conserver une place parmi les cérémonies du culte nouveau. Il les a seulement changés de signe. Les deux pèlerinages, la ‘*umra* et le *hadjdj*, recherchent désormais « la face d'Allah » [mdccclxix].

Les Arabes préislamiques, qu'ils fussent sédentaires ou nomades, attribuaient à leurs divinités des demeures fixes, où ils allaient leur demander d'intervenir en leur faveur. Ils y accomplissaient une visite solennelle, un pèlerinage *hadjdj*. Les cérémonies, qui étaient célébrées dam ces sanctuaires, comprenaient des stations adoratrices *wuqûf*, des circumambulations *tawâf*, des processions rapides *ifâda*, en circuit fermé, des jets de pierre, des appels, des illuminations, etc. L'épigraphie et l'étude des ruines confirment et précisent les renseignements des annalistes et de la tradition [mdccclxx].

Les cérémonies qui étaient accomplies dans la région mekkoise et qui seules sont décrites ici, offrent un bon exemple de ces rites compliqués. Celles qui honoraient la Ka‘ba et les sanctuaires secondaires d'aç-Çafâ et d'al-Marwa, formaient la ‘*umra* ; le grand pèlerinage, *hadjdj*, se déroulait à ‘Arafa, Muzdalifa et Minâ.

La circumambulation, la tournée est un rite essentiel des cultes sémitiques. A Mekke, le *tawâf*, les tournées autour de P478 la Ka'ba sont une cérémonie obligatoire pour les musulmans. On y tourne autour des deux rochers d'aç-Çafâ et d'al-Marwa, au cours du *hadjdj*, on tourne autour du rocher de 'Arafa et de celui de Quzah à Muzdalifa. Le rite se retrouvait partout en Arabie ancienne ; il créait entre le fidèle et la puissance divine une union physique qui ne saurait être sans effets spirituels. Des cérémonies d'ensemble, telles que le *hadjdj*, vont plus loin ; elles réunissent, en un vaste circuit, pour le plus grand profit des fidèles, les influences sacrées de plusieurs sanctuaires ; les fidèles viennent se préparer à la série d'actes graves qu'ils vont accomplir, en s'astreignant, auprès d'un sanctuaire, à des rites de purification corporelle et vestimentaire qui les placent en un état de sacralisation, d'*ihrâm*. Une fois l'ensemble des cérémonies célébré, les fidèles reviennent à leur point de départ et se désacralisent : ils rapportent à la divinité protectrice d'où ils sont partis l'effluve des autres puissances qu'ils viennent de vénérer. L'Islam a modifié, autant qu'il l'a pu, les derniers gestes, pour donner à la Ka'ba la suprématie sur tous les autres sanctuaires.

Les cérémonies qui étaient célébrées au cours de ces deux pèlerinages du Hedjaz, avaient un caractère de syncrétisme qui préparait les Arabes à la notion de l'Unité divine. Elles ne s'adressaient pas à un dieu local unique, mais elles assemblaient des divinités qui avaient ailleurs leurs sanctuaires particuliers. Ainsi la personnalité de celles-ci s'effaçait et les pèlerins dirigeaient l'hommage de leurs gestes et de leurs paroles, à un pouvoir supérieur, au dieu al-Ilah, qui n'était pas très différent d'Allah.

La '*umra* et surtout le *hadjdj* étaient accompagnés de grandes foires qui se tenaient sous la protection divine, sur un sol et durant des mois où la sécurité et la paix étaient assurées aux visiteurs : ils trouvaient satisfaction à leurs intérêts spirituels et économiques [mdccclxxi].

La Ka'ba. — Bien des versets du Coran attestent le rôle capital que la Ka'ba jouait, au VIIe siècle, dans la vie des Mekkois ; en voici un exemple, la sourate *106*, l'une des plus anciennes : « Pour l'union des Quraïchites, pour leur union à charger les caravanes de l'été et de

l'hiver. Qu'ils P479 adorent le Maître de cette Maison qui les nourrit contre la faim et les garde de la peur [mdccclxxii]. » Allah est le dieu de Quraïch, comme Yahveh est le dieu d'Israël.

La Ka'ba était le centre des cérémonies de la '*umra*, qui, par un ensemble d'assemblées et de processions, y unissaient d'autres sanctuaires moins importants. Elle devait son nom à sa forme cubique, bien qu'une tradition ait cherché à y retrouver le nom de K'ab, ancêtre des Quraïchites. Le plafond est recouvert d'une terrasse légèrement inclinée sur la face nord-ouest, où se déverse la gouttière. L'édifice avait été élevé sur trois pierres sacrées : la Pierre Noire, encastrée dans l'angle sud-est et une autre dans l'angle yéménite au sud-ouest, à une hauteur permettant aux fidèles de les toucher et de les baiser. La troisième pierre à l'angle nord-est paraît en avoir été écartée à l'époque du Prophète et être devenue le *maqâm* Ibrâhîm. A côté de chacune des deux pierres sacrées s'ouvrait une porte, et les pèlerins pouvaient ainsi accomplir une procession autour d'elles en passant par l'intérieur de la Ka'ba. Mohammed semble avoir fermé la seconde porte et supprimé le culte de la pierre de l'angle yéménite : c'est en vain que de 680 à 692, 'Abdallâh b. az-Zubaïr a voulu rétablir pierre et porte. Les deux pierres provenaient, disait-on, du mont Abû Qubaïs.

La Pierre Noire est un bloc fruste de basalte. Jean de Damas cite une tradition chrétienne qui y distinguait des traits humains, les restes du visage d'Aphrodite [mdccclxxiii], donc Ichtar.

La troisième pierre, isolée de la Ka'ba du côté de la porte, est devenue non seulement la place où Abraham vint adorer Allah, mais l'escabeau sur lequel il monta pour reconstruire les assises supérieures du temple.

Entre les deux angles de la face nord de la Ka'ba, s'incurvait en un demi-cercle un mur bas qui entourait un espace vide, le *hidjr* ; à l'ombre de la Maison sainte les Quraïchites se réunissaient pour traiter de leurs affaires commerciales et pour passer le temps en longues conversations. Toute proche s'élevait la *dâr an-nadwâ*, la Maison de la réunion, où les chefs des Quraïchites tenaient leurs séances de conseil. Les maisons particulières étaient toutes proches de la Ka'ba [mdccclxxiv], qui n'en était isolée que par l'espace nécessaire aux tournées des fidèles. Une arcade d'entrée s'élevait, comme P480 au-

jourd'hui, entre le pavillon du puits de Zemzem et l'angle de la Pierre Noire. La Ka'ba n'était donc point prête à accueillir les grands cortèges.

Le puits de Zemzem complète un ensemble sacré. Un autre était formé dans une partie plus élevée de Mekke par les deux rocs d'Aç-Çafâ et d'al-Marwa, autour desquels on accomplissait tournées processionnelles et sacrifices. Les deux ensembles de cérémonies avaient été réunies par la coutume et constituaient la '*umra*. « Aç-Çafâ et al-Marwa sont parmi les devoirs rituels envers Allah. Celui qui accomplit le pèlerinage *hadjdj* de la Maison d'Allah ou la '*umra*, il n'y a pour lui aucune faute à faire des tournées, et pour qui les fera avec crainte pieuse, ce sera un bien. » Il faut noter le vieux mot général *hadjdj* appliqué ici à la '*umra* [mdccclxxv].

Ce peut être une allusion à la '*umra* de 629 dont un hadîth semble vouloir diminuer l'importance en disant que le Prophète n'a accompli alors *tawâf* et *sa'y* que pour montrer sa vigueur aux Quraïchites qui le guettaient du haut du mont Abû Qubaïs [mdccclxxvi].

Au IXe siècle, les commentateurs du Coran ont acquis le sens du document historique ; ils relatent donc la découverte de l'inscription de la construction de la Ka'ba : « On a trouvé à Mekke une pierre sur laquelle était écrit : C'est moi Allah, maître de Bakka, qui l'ai construite, le jour où j'ai fait le soleil et la lune et où je l'ai entourée de sept *amlâk* [mdccclxxvii]. »

La gouttière de la terrasse de la Ka'ba, la *mizâb*, versait l'eau sainte des rares pluies dans le *hidjr* ; elle était un objet de vénération.

Mohammed a consacré l'obligation du rite de circumambulation autour de la Ka'ba. Les sept tournées commencent à la Pierre Noire que le fidèle baise ou touche et se continue vers la droite en tenant la Ka'ba à sa gauche. Je ne sais pas si le *hidjr* y était compris ou non. Mohammed recommande de faire une Prière de deux *rak'â* devant la *maqâm* d'Abraham. Les faces de la Ka'ba ayant dix, douze, onze et douze mètres, la tournée est d'environ 50 mètres, donc 350 mètres pour les sept tours [mdccclxxviii].

Un hadîth affirme qu'à aucune heure du jour ou de la nuit, le circuit dallé qui entoure la Ka'ba, le *matâf*, n'est vide de fidèles faisant

les tournées. Ils les accomplissent nu-pieds. P481 On cite, comme un cas exceptionnel, les tournées que le Prophète fit dans sa ‘*umra* de 629 : monté sur sa chamelle, il toucha la Pierre Noire de l’extrémité de son bâton. En 1183, l’émir zaïdite de Mekke fera les tournées à cheval [mdccclxxix].

La Ka‘ba a été reconstruite par Abraham : des versets médinois le précisent « Suivez la religion d’Abraham *hanîf*, qui ne fut point parmi les associateurs. La première Maison qui fut fondée pour les gens ce fut bien celle de Bakka, bénie, direction pour les hommes. Il y a là des Signes évidents, la station d’Abraham [mdccclxxx]. »

Entre la Pierre Noire et la porte unique de la Ka‘ba, un espace d’environ quatre coudées jouit d’une vénération particulière : c’est le *multazam*, l’endroit où l’on vient s’accoler. La tradition montre Mohammed y appliquant « sa poitrine, sa face et ses deux bras » [mdccclxxxi], et la doctrine recommande de ne point inciter les ignorants qui se pressent au *multazam* et le baisent, avant de baiser la Pierre Noire [mdccclxxxii]. Car c’est à celle-ci, qui fut jadis enduite du sang des victimes, que le fidèle doit réserver ses attouchements pieux.

On ne possède aucun renseignement sur les actes cultuels qui pouvaient être accomplis à l’intérieur de la Ka‘ba, où des traditions vagues placent 360 idoles, selon le nombre des jours de l’année. On n’est pas même certain de la Prière qu’y aurait faite le Prophète, selon des hadîth destinés à assurer l’héritage de la *sidâna*, c’est-à-dire de la possession de la clé, à la descendance de ‘Othmân b. Talha. Après avoir accompli les tournées, le Prophète voulut entrer dans la Maison sainte : la mère de ‘Othmân b. Talha mit la clé sur son sein et dit : que l’on vienne donc la chercher là ! On parlementa, et elle finit par la donner à son fils qui la remit au Prophète. Celui-ci entra et fit une Prière de deux *rak‘ât* ou bien une simple invocation *du‘â* « entre les deux angles yéménites », c’est-à-dire au milieu du trajet que les fidèles suivaient entre les deux portes et les deux pierres. Quand il sortit, il garda la clé, refusa de la confier à al’Abbâs qui désirait joindre la *sidâna* à la *siqâya*, et la rendit enfin à ‘Othmân b. Talha. On ne sait pas si c’est en 630 ou en 632 que le Prophète fit cette visite de la Ka‘ba : la vraisemblance serait pour la ‘*umrat al-qadâ* en 629 ; mais on objecte qu’il est inadmissible qu’il y soit entré avant que les 360 idoles n’aient été P482 effacées sur les murailles [mdccclxxxiii]. A l’époque

classique, des visiteurs privilégiés ont été autorisés à imiter l'exemple du Prophète et à prier devant l'un des trois piliers qui soutiennent la terrasse de la Ka'ba [mdccclxxxiv]. La tradition n'a pas signalé à cette occasion le salut qu'on croirait qu'il a adressé à l'« anse solide » visible sur le mur de la Ka'ba face à l'entrée.

En effet, le Coran dit : « Quiconque livre sa face à Allah en une action pieuse, réussit à saisir l'anse solide. » « Celui qui nie at-Tâlût et croit en Allah a en main l'anse solide. » Dans ces versets, l'expression doit être comprise en un sens spirituel. Mais la croyance populaire a eu besoin de confirmer la valeur de quelque anneau fixé dans la paroi intérieure de la Ka'ba, peut-être un reste de la seconde porte [mdccclxxxv].

A la Ka'ba, comme en d'autres temples, une excavation, un puits abandonné renfermait le trésor du dieu, qui était gardé par un dragon, un serpent, et aussi par les serviteurs de la Ka'ba, les B. Chaïba [mdccclxxxvi].

La Ka'ba, comme bien d'autres sanctuaires, était revêtue de riches étoffes. Les pèlerins en couvraient leurs victimes et les offraient après le sacrifice aux prêtres du temple. A la Ka'ba, s'y joignaient, semble-t-il, les vêtements que les pèlerins eux-mêmes y abandonnaient pour faire les tournées tout nus ou pour revêtir le costume spécial du sacralisé qui lui était vendu ou loué par les prêtres ou par les Quraïchites Homç [mdccclxxxvii]. Les étoffes yéménites à couleurs vives et bariolées y tenaient grande place. Les étoffes s'amoncelaient sur les murs de la Ka'ba ; on les enlevait de temps en temps pour éviter un écroulement.

La tradition veut que ce soit le Prophète qui instaura la coutume de revêtir la Ka'ba d'un voile, fait d'une riche étoffe, égyptienne ou iraqienne. Ce fut un don des califes qui affirmaient par là leur autorité de chefs de la communauté musulmane et de serviteurs des deux lieux sacrés, Mekke et Médine [mdccclxxxviii].

Il est vraisemblable qu'à l'origine l'offrande du voile de la Ka'ba eut lieu, comme celle des housses des victimes, au cours de la grande fête de la '*umra*. Mais la date de celle-ci est incertaine : les traditions ne s'accordent pas sur les époques où le Prophète en célébra plusieurs. Il semble qu'elles ne se soient réunies que pour condamner la '*umra* du 27 du [P483] mois de *radjab* en laquelle je persiste à trouver l'héritière de la '*umra* préislamique.

La ‘*umra* de *radjab* n’apparaît chez les historiens qu’en de rares exemples : en 624, les razzieurs envoyés par Mohammed contre les Mekkois se camouflent en pèlerins de la ‘*umra* de *radjab* [mdccclxxxix]. En 638, le calife ‘Omar célèbre cette ‘*umra* et en 656, c’est sous le prétexte de la préparer que les Égyptiens sont réunis à Médine et assassinent ‘Othmân. ‘Alî autorise Talha et az-Zubaïr à la célébrer. En 676, le calife Mu‘âwiya conduit la ‘*umra* de *radjab* [mdcccxc]. Quatre ans plus tard, le calife dissident de Mekke, ‘Abdallâh Ibn az-Zubaïr, prétendit rendre à la Ka‘ba toute sa valeur préislamique : il rouvrit la seconde porte de la Ka‘ba, près de l’angle yéménite et il célébra solennellement la ‘*umra* de *radjab*.

Il reconstruisit le mur du *hidjr*. L’achèvement de ces travaux fut célébré, le 27 *radjab* par une ‘*umra* solennelle, pour laquelle on alla se sacraliser à at-Tan‘îm. Ibn az-Zubaïr y sacrifia cent victimes et chacun l’imita, dans la mesure de ses moyens. « Ils firent de ce jour-là une fête solennelle, et cette ‘*umra* a été jusqu’à aujourd’hui (vers 800) une coutume légale pour les gens de Mekke. Ils se rassemblent et ne manquent point de la célébrer ce jour-là chaque année. » Il est probable que la réprobation que la ‘*umra* de *radjab* a suscitée chez les juristes orthodoxes de Damas et de Bagdad provient à la fois du mauvais souvenir qu’avait laissé la rupture d’Ibn az-Zubaïr avec le califat omayyade, et de leur opposition aux émirs ‘Alides de Mekke qui célébraient encore cette cérémonie au XIIe siècle [mdcccxci].

Un hadîth de ‘Âïcha nous apprend que ‘Abdallâh Ibn ‘Omar le fils du calife, affirmait que l’une des quatre ‘*umra* du Prophète avait été célébrée en *radjab*. En l’entendant ‘Âïcha protesta violemment et Ibn ‘Omar se tut.

Les traditionnistes s’accordent à dire que *radjab* de Mudar, comme ils l’appellent, était un mois sacré ; on le nommait aussi le Sourd, car « on n’y entendait pas le tumulte de la guerre, ni un appel au secours, ni le tapage des combats, ni le fracas des armes. C’était un mois sacré [mdcccxcii]. »

La seule description détaillée de la ‘*umra* que l’on connaisse est celle d’Ibn Djubaïr qui y prit part en 1183, sous la dynastie des émirs zaïdites. Elle fut conduite par l’émir Mukthir P484 en personne, qui alla en prendre l’*ihrâm* à At-Tan‘îm. Elle se déroula en un immense con-

cours de population, avec illuminations et acrobaties propitiatoires [mdcccxciii].

A cette époque, les Mekkois célébraient une autre ‘*umra*, moins solennelle, le 27 ou le 29 ramadân, à l’exemple prétendu du Prophète. C’était une sorte de remplacement de la ‘*umra* de *radjab* que les juristes avaient organisée. Un hadîth rapporte qu’un groupe de pieux personnages la célébraient, mais que dans leur vieillesse, ils y renoncèrent. Elle était approuvée par Muslim [mdcccxciv].

Les pèlerins de la ‘*umra* allaient se sacraliser à at-Tan‘îm. C’était, sans doute, un ancien lieu sacré, qu’avait islamisé la ‘*umra* de ‘Âïcha en 632 : la mosquée de ‘Âïcha y recouvre, peut-être, quelque pierre sainte ; on l’appelle aussi « la tente de Perle ». Au XIIe siècle, les passants lapidaient à at-Tan‘îm les tombes d’Abû Lahab, l’oncle maudit du Prophète, et de sa femme. Une porte de Mekke tire son nom de ce lieu [mdcccxcv].

Un petit fait de l’époque coranique, en 625, confirme l’importance d’at-Tan‘îm, lieu sacré. Des razzieurs musulmans sont capturés par des B. Lihyân qui livrent deux d’entre eux à des Quraïchites qui ont à venger des morts de Badr ; l’un des deux est emmené à at-Tan‘îm, où il est sacrifié solennellement [mdcccxcvi].

Néanmoins, l’opinion recommande au pèlerin de la ‘*umra* de se sacraliser de préférence à al-Hudaïbiya ou à al-Dji‘râna, à l’imitation du Prophète [mdcccxcvii].

A l’époque coranique, les rites de la ‘*umra* consistaient en les divers actes d’adoration de la Ka‘ba, accompagnés d’un sacrifice, qui était réalisé, sans doute, sur le roc d’Aç-Çafâ ou d’al-Marwa. Un hadîth affirme pourtant que le Prophète n’accomplit point, lors de son grand pèlerinage de 632, la course entre les deux rocs [mdcccxcviii]. Au IXe siècle, ce sont les cérémonies autour de la Ka‘ba qui constituent l’essentiel de la ‘*umra* ; le reste s’efface [mdcccxcix].

Retour à la Table des matières

B. LES ‘UMRA DU PROPHETE

Mohammed a conservé le respect des lieux saints de l’Arabie pré-islamique et des cérémonies qui y étaient célébrées ; mais il les a consacrés à Allah Unique. Il en a donc modifié P485 certains détails, et la tradition s’est attachée à le montrer, particulièrement en ce qui concerne les pèlerinages, soucieux de leur attribuer des dates nouvelles ; mais les traditionnistes n’ont pas réussi à s’accorder sur le nombre des ‘*umra* qu’accomplit le Prophète, ni sur leurs dates, ni sur les détails de ses dévotions [mcm].

L’expédition d’al-Hudaïbiya et la ‘*umra* accomplie par Mohammed en 629 ont été racontées dans des pages précédentes [mcmi]. Les traditions ne s’accordent pas pour fixer le point extérieur au territoire sacré de Mekke, sans doute un ancien sanctuaire, où le Prophète se sacralisa [mcmii]. La tradition prétend qu’il institua alors le rituel de la ‘*umra*.

A la conquête de Mekke en 630, il n’est point question de ‘*umra*. Selon la tradition, Mohammed touche de son bâton la Pierre Noire, accomplit les sept tournées, et entre, tout armé, dans la Ka‘ba où il fait une Prière. Il célèbre ensuite celle du Zuhr devant la façade de la Ka‘ba, après un appel de Bilâl. Mais la tradition place, cette même année, le 17 du mois *chawwâl* selon les uns ou le 17 *dhû’l-qa‘da* selon les autres, une ‘*umra* qui a vivement intéressé les traditionnistes, celle que Mohammed accomplit en partant d’al-Dji‘râna, localité vraisemblablement sacrée, où il avait réuni le butin récolté après sa victoire de Hunaïn sur les Banû Hudhaïl [mcmiii].

Voici un récit traditionnel de cette ‘*umra* dont la date de *dhû’l-qa‘da* est affirmée par la tradition classique [mcmiv]. « Le Prophète sortit d’al-Dji‘râna à la nuit, il entra à Mekke de nuit, et il en sortit sa même nuit, et il se trouva au matin à al-Dji‘râna, comme quelqu’un qui y a passé la nuit. Au déclin du soleil de ce jour-là, il sortit par le Fond de Saraf pour rejoindre le chemin de Médine. Ainsi sa ‘*umra* fut-elle ignorée des gens. »

A la même époque, Ach-Châfi‘î estime cette tradition valable, mais il considère bien étrangement la ‘*umra* d’al-Dji‘râna comme la

réparation de celle d'al-Hudaïbiya [mcmv]. C'est encore cette '*umra* que l'on trouve citée par un auteur classique du IXe siècle [mcmvi].

Une tradition sait que le Prophète se sacralisa pour sa '*umra*, « derrière le Wâdî, à un endroit où il y a des pierres levées ». Il y eut là un oratoire, construit par un homme P486 pieux. Et aussi une source que le Prophète fit jaillir d'un coup de lance. D'ailleurs trois cents prophètes sont venus avant lui pour s'y sacraliser.

Au Xe siècle, Muqaddasî situe al-Dji'râna à une journée de Mekke et ajoute que « les gens de cette ville vont y prendre l'*ihrâm* d'une '*umra* ». Au XIe siècle, Nâçirî-Khusraw dit avoir assisté à la '*umra* d'al-Dji'râna le 17 de *dhû'l-qa'da*, mais il ajoute qu'on la situe aussi le 27 *chawwâl* [mcmvii]. Enfin au XVIIe siècle, al-'Ayyâchî rapporte que les Mekkois allaient jadis à al-Dji'râna s'y sacraliser pour une '*umra*, mais de son temps, elle n'était plus connue que de ceux qui l'avaient trouvée mentionnée dans les livres. Néanmoins, il désira accomplir cette '*umra* à l'imitation du Prophète et il chercha un guide qui l'y conduirait ; tous, Bédouins et citadins, lui demandèrent ce qu'il pouvait bien aller faire là [mcmviii].

La '*umra* d'al-Dji'râna était, sans doute, un rite préislamique d'union d'un vieux sanctuaire avec les lieux saints de Mekke. Semblable à celle d'at-Tan'îm, elle a, comme elle, disparu.

C'est la '*umra* de 632 qui intéresse particulièrement les juristes, car ils y trouvent le modèle des deux combinaisons classiques avec le *hadjdj*, le *qirân* et le *tamattu*'. Il résulte de cette préoccupation des juristes que les faits sont racontés par les traditionnistes avec des variantes de détails, qui les rendent incompréhensibles : on ne notera ici que l'incident de 'Âïcha [mcmix].

Celle-ci raconte que l'on partit de Médine avec l'intention de faire le pèlerinage, et qu'arrivée à Saraf, elle eut ses menstrues, ce qui lui interdisait de faire les tournées de la Ka'ba et par conséquent d'accomplir une '*umra*. Mohammed la console en lui montrant que, malgré son accident, elle peut accomplir le pèlerinage, sans faire de sacrifice ; elle célébrera ensuite une '*umra*. Le Prophète aurait ainsi organisé une combinaison du *hadjdj* et de la '*umra*, qui n'était point pratiquée avant lui ; le *hadjdj* se trouvait rattaché au culte de la Ka'ba, selon la tradition des Homç. Au retour du *hadjdj*, 'Âïcha, sous la con-

duite de son frère ‘Abd ar-Rahmân, accomplit la ‘*umra*, dont elle a été se sacraliser à at-Tan‘îm ; des traditions répètent qu’at-Tan‘îm n’a été choisi par eux que pour sa proximité et que c’est leur exemple que l’on a suivi P487 ensuite ; l’insistance même de la tradition prouve qu’il y avait là un sanctuaire préislamique [mcmx].

J’indique, sans entrer dans le détail, que la ‘*umra* de ‘Âïcha, ou plutôt la combinaison du *hadjdj* et de la ‘*umra*, eut pour conséquence la disparition du sacrifice d’al-Marwa [mcmxi].

En résumé, la doctrine connaît quatre ‘*umra* du Prophète, dont elle étudie les modalités dans les plus petits détails et non sans quelque confusion : celle de 629 en accomplissement du pacte d’al-Hudaïbiya, celle de 630 par al-Dji‘râna, celle du pèlerinage de 632 et l’on compte celle d’al-Hudaïbiya comme ayant été accomplie.

Dans le préislam, la ‘*umra* et le *hadjdj* étaient, je viens de le rappeler, deux cérémonies distinctes qui se célébraient à des dates différentes. Dans son pèlerinage de 632, le Prophète les a assemblés à la fois par la ‘*umra* que lui-même et ses gens ont accomplie avant le *hadjdj* et par la ‘*umra* qu’il a fait célébrer à ‘Âïcha après le *hadjdj*. Le Coran a indiqué pour le plus grand profit de la doctrine, la solution de quelques cas particuliers, qui ont servi de base à des règles générales. Ces versets montrent aussi combien Mohammed fut soucieux de fonder le statut des pèlerinages : « Achevez le *hadjdj* et la ‘*umra* pour Allah. Si vous êtes empêchés, que ce soit ce qu’il sera facile de victime offerte. Ne rasez point vos têtes avant que la victime ait atteint sa place... Qui se servira... *tamattu*‘ de la ‘*umra* pour le *hadjdj*, que ce soit ce qu’il lui sera facile de victime... » Et la doctrine en tire une combinaison *hadjdj*-‘*umra*, dite *tamattu*‘ [mcmxii].

Les trois combinaisons des deux pèlerinages sont nettement définies par la doctrine classique : « En *ifrâd*, c’est-à-dire se sacraliser pour le *hadjdj* pendant les mois prescrits, l’accomplir et se désacraliser ; ces mois écoulés, se sacraliser pour une ‘*umra*, etc. En *tamattu*‘ , se sacraliser pour la ‘*umra* durant les mois sacrés, l’accomplir et se désacraliser ; puis se sacraliser pour un *hadjdj*, et l’accomplir cette année même. Enfin en *qirân*, se sacraliser dans les mois sacrés, en même temps pour la ‘*umra* et pour le *hadjdj* et les accomplir l’un après l’autre sans interruption. » Les deux dernières combinaisons au-

raient été inventées par le Prophète pour les pèlerins qui n'ont pas pu amener de victime [mcmxiii].

Les pèlerinages en *ifrâd* ont été particulièrement recommandés P488 par les juristes, bien que la forme la plus parfaite soit le *qirân*, à l'imitation du Prophète. Les Chî'ites conseillent le *tamattu'* aux pèlerins qui habitent à douze milles au moins de Mekke et l'interdisent aux Mekkois [mcmxiv].

Ces distinctions doctrinales sont étrangères au Coran : un verset de la fin de la révélation paraît recommander le maintien de rites préislamiques qui, jadis distincts les uns des autres, doivent être tous dirigés vers Allah, sans qu'en soit encore nettement formé un rite nouveau. « Vous qui croyez, ne violez point les rites d'Allah, ni le mois sacré, ni les victimes, ni les guirlandes, ni ceux qui se dirigent vers la Maison sainte, désireux d'obtenir de leur maître faveur et satisfaction [mcmxv]. »

Retour à la Table des matières

C. LE HADJDJ

Introduction. — L'Islam a conservé les rites du pèlerinage de 'Arafa-Muzdalifa-Minâ qui étaient accomplis, dans le préislam, par tous les habitants du Hedjaz et qui attiraient, avec l'aide des foires voisines, des visiteurs de toute l'Arabie. Les stations devant le roc sacré, les processions, les jets de pierre aboutissaient à un sacrifice, pour lequel les pèlerins amenaient des victimes consacrées. Ils se sacralisaient eux-mêmes, en dépouillant tout vêtement ou bien en revêtant un costume spécial.

La prescription des pieds nus, usuelle aujourd'hui pour le musulman entrant à la mosquée, figure dans l'Islam ancien uniquement pour la vénération de quelques grands sanctuaires ; elle paraîtrait normale au *hadjdj*, mais les circumambulations qu'il comporte la rendait peut-être inapplicable. Elle dérivait peut-être des vieilles croyances qui voyaient l'homme se fortifiant par le contact direct avec la terre.

La sacralisation individuelle, telle qu'elle était pratiquée dans le préislam, me reste obscure. En Islam, le pèlerin réalise un circuit fermé : il se sacralise pour le pèlerinage et s'en désacralise à la Ka'ba ; il ne me semble pas que ce soit une formule nouvelle. Auparavant, la Ka'ba était la maison d'un dieu mal connu, Hobal, qui était entouré de trois déesses, dont deux au moins avaient ailleurs leur P489 sanctuaire principal. Les Banû Khuzâ'a et les Banû Kinâna adoraient à Qudaïd la déesse Manât ; ils venaient à la Ka'ba l'honorer en même temps que les autres divinités, mais ils se sacralisaient pour cette '*umra* à Qudaïd et ils y venaient s'y désacraliser. Dans les autres cas observés, il semble que par sa sacralisation le pèlerin unisse la vénération de deux divinités différentes.

Quoi qu'il en fût, en préislam les pèlerins de 'Arafa se sacralisaient dans des lieux saints qui, situés sur le rebord du territoire sacré, venaient déjà d'assurer la sécurité des foires qui y avaient réuni les Arabes.

Il convient de se souvenir qu'ils venaient à 'Arafa non point individuellement, mais en tribus, dont chacune avait sa place marquée dans la plaine qui entoure le roc sacré, comme elle l'avait dans la procession qui amenait les pèlerins à Muzdalifa puis à Minâ.

Le pèlerinage du Prophète en 632 est le couronnement de sa mission. Il en avait ajourné depuis trois ans la réalisation. En accomplissant sa '*umra* de 629 il avait trouvé autour de lui des compatriotes, les uns déjà convaincus de la réalité de sa mission ; d'autres, habiles, avaient compris qu'il allait être le maître. A 'Arafa, en 632, Mohammed ne trouvait plus que des hommes soumis à l'autorité qu'il venait de leur imposer c'était une situation toute récente. Il régnait encore là quelque incertitude.

La doctrine musulmane n'a pas réussi à décider si Mohammed avait accompli une ou plusieurs fois le pèlerinage avant sa mission, et sous quelle forme il l'avait célébré. La tradition veut que Mohammed, avant la révélation, ait accompli deux fois le pèlerinage et que, tout Homç qu'il fût, il ait assisté aux cérémonies de 'Arafa comme à celles de Muzdalifa. Allah lui avait inspiré d'unir les trois sanctuaires. Mais d'autres traditions reportent le fait au pèlerinage de 632 [mcmxvi].

Quoi qu'il en soit, il est admis que les musulmans ne sont obligés de célébrer le pèlerinage qu'une fois dans la vie. Allah ne pouvait leur imposer de le renouveler plusieurs fois, tout méritoire que ce soit.

Les principales prescriptions concernant le pèlerinage ont été réunies dans la sourate *2*, la plus ancienne de la révélation P490 médinoise, non sans soupçon d'anticipation. Car c'est le pèlerinage du Prophète en 632 qui doit être considéré comme le modèle organisé par lui [mcmxvii].

'Arafa, Muzdalifa. — On a vu qu'arrivé à Mekke, Mohammed célébra tout d'abord une '*umra* comme un premier appel vers Allah et un hommage aux sanctuaires mekkois avant d'aborder ceux de l'extérieur. Il monta aussitôt à 'Arafa, à la tête de la caravane médinoise et mekkoise, et y rejoignit les tribus qui, de divers côtés, y étaient venues occuper leurs stations traditionnelles devant le roc sacré.

Les lexicographes arabes donnent de 'Arafa une étymologie amusante : c'est là qu'Adam et Ève se retrouvèrent après être tombés du paradis : *ta'ârafa* [mcmxviii].

Les pèlerins se tiennent debout devant Allah, comme un premier hommage d'attente de sa présence c'est le *wuqûf*. La tradition répète que : toute la plaine de 'Arafa est station de *wuqûf* [mcmxix], c'est-à-dire qu'il n'y a point à rechercher spécialement celle où se tint le Prophète, et que les positions traditionnelles des tribus sont respectées.

Les pèlerins ont le visage tourné vers le roc sur lequel un dieu descend et entend leur appel. Puis ils font les tournées autour du rocher. Et ils se lancent en une procession rapide, en un « flot », dit l'arabe, où les tribus se disputent l'honneur d'être la première. Le Prophète en prit la direction avec les caravanes mekkoise et médinoise, donnant l'exemple aux futurs émirs. A Muzdalifa, après un nouveau *wuqûf*, le visage tourné vers le rocher de Quzah, divinité solaire, de l'éclair et de l'arc-en-ciel, les pèlerins entourèrent le rocher d'une procession aux lumières, car la nuit était venue, et les illuminations ne sauraient faire défaut en un hommage à une divinité de la lumière. C'était une vieille coutume : « le feu de Quzah, dit l'annaliste [mcmxx], existait au temps de

l'Ignorance ». C'étaient les Quraïchites qui l'entretenaient. Ils ne sortaient point, nous dit-on, du territoire sacré pour se rendre à 'Arafa ; ils disaient : « Nous sommes le peuple d'Allah. » (?) Les Banû Thaqîf d'at-Tâïf, alliés des Quraïchites Homç, s'abstenaient, eux aussi, de paraître à 'Arafa ; ils rejoignaient les Quraïchites à Muzdalifa, en passant par Namira [mcmxxi].

P491 Le feu de Quzah continua de brûler sous les califats d'Abû Bakr, 'Omar, 'Othmân et des Merwânides [mcmxxii]. En 1183, Ibn Djubaïr voit encore une procession aux lumières. Au XVe siècle, al-Fâsî redit qu'« il est excellent de faire la station de Muzdalifa, au lieu sacré dit *al-machâr al-haram* » [mcmxxiii].

Depuis 632, ce n'est plus Quzah, mais Allah très-haut qu'on y honore. « Puis faites procession en flot, d'où les gens la font et implorez le pardon d'Allah... Et quand vous avez terminé vos obligations rituelles, appelez Allah, comme vous appelez vos pères, ou plus fortement encore. » C'est la *talbiya*, c'est-à-dire la répétition du cri *labbaïka yâ rabbî* : « me voici à toi, ô mon maître » que les pèlerins redisent depuis leur sacralisation jusqu'à leur arrivée à Minâ [mcmxxiv]. On y voit aussi la reconnaissance des croyants envers Allah qui a béni leur pèlerinage ; et peut-être un souvenir des éloges des pères que dans le préislam, les Arabes échangeaient en une lutte de gloire.

Ces *talbiya* paraissent accompagner normalement la descente en une vallée où les pèlerins se seraient arrêtés après la procession de Muzdalifa et qui se serait appelée *al-Muhaççar al-Muhallal* : car les pèlerins y auraient renouvelé leurs appels à Allah, leur *tahlîl*, en le quittant à la fin de la nuit pour gagner Minâ. Les Mekkois l'auraient nommé le vallon du feu. On pense à un ancien val sacré [mcmxxv]. Dans la liste des bornes qui tracent la route du pèlerinage chez un géographe tardif, on croit deviner de petits lieux saints : il est probable qu'il s'en cache un derrière le *chi'b al-mubâl*, vénéré parce que le Prophète y a uriné [mcmxxvi].

Je ne réussis pas à interpréter la procession-flot qui se déverse entre 'Arafa et Muzdalifa. En s'appuyant sur le sens de son troisième nom = fuite, et en se souvenant qu'elle a lieu au coucher du soleil, on a parlé d'une fuite devant l'astre. Mais en se rendant à Muzdalifa, on accourt vers un dieu de lumière. On peut, sans doute, noter le verset

qui annonce qu'au jour de la Résurrection les morts s'élanceront de leurs tombes « comme s'ils se déversaient en flot vers des idoles ». On dirait ainsi que les processions-flots du pèlerinage amenaient les fidèles vers les idoles de Muzdalifa et de Minâ [mcmxxvii].

P492 *Minâ*. — C'était néanmoins sur l'apparition du soleil sur la montagne du Thabîr, dominant le roc de Quzah, que les Quraïchites se réglaient pour commencer la procession vers Minâ. La coutume musulmane a rompu avec celle des anciens et place le début de la procession avant l'apparition du soleil [mcmxxviii].

Les tribus se disputaient âprement la première place dans la première procession ; elles s'assuraient ainsi le même honneur pour la seconde procession et pour les lapidations de Minâ. Les traditionnistes rapportent maintes anecdotes sur les querelles qui en résultaient entre les descendants d'al-Ghauth b. Murra, les Djurham, les Khuzâ'a, les B. Bakr, etc. [mcmxxix]. Al-Ghauth s'installait avec ses gens à l'entrée de la gorge de la pente, *al-'aqaba*, et il empêchait les pèlerins de passer, jusqu'au moment où il jugeait bon de prendre la tête de la procession. En 632, il fallut, sans doute, la pleine autorité du Prophète pour maintenir l'ordre, parmi ces prétentions qui sont notées soigneusement par l'annaliste et qu'il convenait de satisfaire [mcmxxx], et il prit la tête de la procession.

Enfin, les pèlerins parviennent à Minâ qui était un champ de pierres sacrées [mcmxxxi].

Après la découverte des ruines de temples considérables en Arabie méridionale [mcmxxxii], il est permis de se demander si la mosquée d'al-Khaïf ne recouvre pas une demeure divine, autrement importante que celles qui, sauf la Ka'ba, sont connues au Hedjaz. La mosquée que les pèlerins trouvent à leur gauche en venant de Muzdalifa mériterait une étude spéciale elle a été plusieurs fois reconstruite. Il est étrange qu'elle ne tienne pas une plus grande place dans l'histoire du pèlerinage hedjazien. Il y avait là un culte solaire que l'autorité du Prophète a rendu à Allah.

Le sacrifice de Minâ était précédé du jet de sept pierres contre un mur, appelé le Grand Diable et situé vers la « pente » ou gorge par où

l'on sort de Minâ. Durant les trois jours qu'ils passent ensuite à Minâ, les pèlerins lancent encore sept pierres à ce mur et aussi à deux rocs situés dans la grande rue de Minâ en venant de Muzdalifa ; les tas de pierres ainsi formés sont dits *al-djamrat al ulâ*, le P493 premier, *al-djamrat al-wustâ*, celui du milieu et le troisième, et le Grand Diable est aussi dit *djamrat* de la Pente. C'est là un rite de malédiction et de préservation qui est connu ailleurs ; il semble qu'il soit ici dirigé contre le démon du soleil, dont la crainte plane sur les cérémonies du pèlerinage [mcmxxxiii]. Suivant une tradition, 'Amr b. Luhay, dans le pré-islam, avait dressé à Minâ sept idoles, ce qui correspond aux sept pierres [mcmxxxiv].

Les trois « alignements » qui tracent dans Minâ comme les travées d'une mosquée à l'air libre, ont été enlevés aux anciennes puissances inconnues, et mises sous l'autorité du grand ancêtre des Arabes, Abraham. C'est à Minâ qu'il a reçu d'Allah l'ordre de sacrifier son fils Isaac ou Ismaël et il a jeté les premières pierres à Satan qui prétendait le détourner d'obéir. Puis le tentateur a fait fuir le bouc qui remplaçait Ismaël pour le sacrifice et qu'Abraham a dû poursuivre jusqu'à Jérusalem.

Bien qu'il soit prescrit aux pèlerins d'apporter les pierres de l'extérieur, les tas n'augmentent point ; car Allah fait monter au ciel celles qui ont été jetées par des croyants sincères dont les prières sont exaucées [mcmxxxv].

A l'imitation du Prophète dans son pèlerinage d'adieu de 632, le grand personnage qui dirige la procession des fidèles prononce, dans le Fond d'Urana, une allocution qui est, d'ordinaire, un simple sermon de caractère religieux, mais qui peut être et a été parfois un discours politique. Il est intéressant de noter que Mohammed, selon la tradition, avait eu l'intention de saisir cette occasion pour s'expliquer au sujet des bruits qui circulaient sur sa succession. Mais des Compagnons lui firent remarquer qu'il allait s'adresser à une foule amorphe et bruyante, et que l'on n'entendrait même pas ses paroles. Il renonça à son projet [mcmxxxvi].

Ce prône, qui est accompagné d'une prière de deux *rak'a*, est donc la règle coutumière, mais les traditions sont si différentes que l'on ne

réussit pas à savoir exactement où ni quand cette allocution doit être prononcée [mcmxxxvii].

A l'époque classique, c'est à la Ka'ba, après la célébration de la *'umra* qui précède normalement le *hadjdj*, que l'émir du *hadjdj* prononce une instruction qui enseigne aux pèlerins leurs obligations. Le Prophète l'y aurait prononcée, [P494] puis une seconde à 'Arafa, dans l'après-midi du 9 du mois ; et enfin une troisième à Urana [mcmxxxviii].

Après la lapidation du « Grand Diable » et le sacrifice, le pèlerin faisait l'offrande de sa chevelure, don symbolique de toute sa personne. Il est probable qu'elle se réduisait jadis à l'ablation des deux nattes qui encadraient le visage des Bédouins et dont ils étaient particulièrement fiers. Mais la doctrine insiste pour que le pèlerin se fasse entièrement raser : c'est du moins l'ordre de Mâlik et d'Ibn Hanbal. Abû Hanîfa n'impose que le quart de la chevelure et Châf'î se contente de trois cheveux, c'est-à-dire d'un simulacre [mcmxxxix].

Des traditions admettent même un simple raccourcissement de la chevelure. Le fidèle prévoit souvent par un vœu la forme de cette offrande. Les femmes sacrifient tout au plus deux mèches de leur chevelure [mcmxl].

Pour que le sacrifice de la chevelure fût complet, le pèlerin devait n'y point toucher, à partir du moment où il s'était sacralisé. On note qu'il ne pouvait ainsi se défendre contre les bêtes qui y pullulaient, et qu'il endurait gêne et souffrance pour plaire à Allah [mcmxli].

L'offrande de la chevelure était un rite bien connu des anciens Arabes dont les poésies font allusion aux chevelures coupées des vaincus et des prisonniers qui symbolisent la sujétion à laquelle ils sont désormais soumis. A l'époque classique, les çoufis viennent, aux pieds de leur chaïkh, faire l'offrande de leur chevelure [mcmxlii].

Enfin, les pèlerins sacrifient leurs victimes, en un lieu quelconque de Minâ ; ils se tournent vers le mont Thabîr, en rapport avec le roc de Quzah. Un oratoire, élevé entre les deux premiers tas de pierre, en venant de Muzdalifa, rappelle la place où le Prophète a sacrifié en 632. On dit que les Ançâr sacrifiaient dans la gorge d'al-'Aqaba, où ils avaient conclu le pacte avec le Prophète [mcmxliii].

Suivant la tradition, Mohammed en 632 aurait dirigé une troisième procession pour amener les croyants devant la Ka‘ba, où ils se désacralisèrent. Je ne sais à quelle époque l’union a été ainsi réalisée entre le pèlerinage et les tournées de la Ka‘ba [mcmxliv].

Les pèlerins reviennent ensuite à Minâ pour les trois jours du *tachrîq* ; appels à Allah, mais ripailles, grand P495 marché, et rencontres amoureuses, dit la chronique ; faut-il penser à une survivance de prostitution sacrée [mcmxlv] ?

Le droit de faire des opérations de commerce à l’occasion du *hadjdj* a toujours été admis par la tradition. Il est légitime que le musulman profite de la faveur *fadl* d’Allah [mcmxlvi].

On a expliqué que ces trois journées de liesse étaient appelées *ayyâm at-tachrîq* parce que les pèlerins y faisaient sécher au soleil des morceaux de chair de leurs victimes pour les emporter et les conserver pieusement. Des écrivains arabes de l’époque classique, tout en répétant cette étymologie, pensaient déjà à l’importance de Quzah et du soleil dans les rites du pèlerinage. L’un d’eux fait remarquer que les victimes ne sont égorgées que quand le soleil se lève, et qu’elles sont tournées vers le mont Thabîr ; les pèlerins lui crient : « Éclaire-toi, Thabîr, comme nous ferons ! » *achriq thabîr kaïmâ nughîr* [mcmxlvii]. Ce pourrait être ainsi les journées où l’on est garanti contre le démon du soleil.

D’ailleurs la coutume de rester trois jours à Minâ n’était point observée par tous les pèlerins, car un vers [?] et autorise de supprimer le troisième et par conséquent de quitter Minâ le douze du mois, après quarante-neuf lapidations. Ibn Djubaïr en donne pour raison la crainte d’être attaqué par les Bédouins pillards qui, de son temps, sont les Banû Chû‘bâ [mcmxlviii].

Des traditions fournissent sur ces trois journées des renseignements obscurs qui font soupçonner la diversité des usages suivis par les différentes tribus avant l’Islam et encore après lui.

Au cours de son pèlerinage, à l’aller et au retour, le Prophète s’arrêta sur plusieurs hauts lieux, d’où il lança l’appel : « Allah est très grand » *Allahu akbar*. Il est probable que ce sont des étapes du pèlerinage d’où les pèlerins saluaient les dieux [mcmxlix].

Des versets médinois qui sont, sans doute, postérieurs à l'expédition d'al-Hudaïbiya, se sont intéressés aux pèlerins arrêtés sur leur route par des pillards ou par quelque accident et empêchés d'accomplir le pèlerinage pour lequel ils s'étaient sacralisés. Ils doivent une réparation, une compensation, jeûne ou sacrifice [mcml].

Il semble que le souvenir de l'époque où Mohammed P496 dirigea vers Jérusalem sa prière et celle des musulmans ait laissé une trace dans la croyance de leurs descendants. La tradition orthodoxe estime que le pèlerinage au Temple de Jérusalem est le seul valable, après celui de 'Arafa : les croyants des trois religions monothéistes s'y rejoignent [mcmli].

Le jour de 'Arafa est le meilleur des jours de l'année, et les invocations sont alors particulièrement accueillies par Allah [mcmlii]. On l'a célébré si généralement dans le monde musulman que cet usage a un nom : le 'arafisme dans les grandes cités, *at-ta'rîf fî'l amçâr*. Mais c'est le jour du sacrifice de Minâ qui s'est imposé à sa place ; il est commémoré dans tout le monde musulman par un sacrifice et par diverses cérémonies.

Le musulman sait qu'il revient du pèlerinage, libéré de ses péchés, tel qu'au jour où il est sorti du sein de sa mère. Il est préparé à une conduite pure envers Allah et envers les hommes. Il est régénéré par sa communion avec Allah.

Retour à la Table des matières

D. LES SACRIFICES

Les pèlerinages aboutissaient donc à l'acte qui confirmait le plus étroitement l'union du fidèle avec son dieu, un sacrifice. Les anciens Arabes offraient à leurs dieux le sang de leurs victimes, leur principe vital : ils les égorgeaient. Des inscriptions confirment ce que les annalistes et les traditionnistes en ont rapporté. En arabe, un « sang » ou une « âme » exprime « sacrifice ». Le sang était répandu devant l'idole dans une fosse, qui servait aussi de trésor au sanctuaire. Mieux encore, on en enduisait la représentation du dieu. La tradition musul-

mane condamne la coutume préislamique suivant laquelle on enduisait de sang la Pierre Noire, les murs de la Ka'ba, le roc d'al-Marwa [mcmliii].

Dans le sacrifice à l'Étoile du Matin relaté par saint Nil, le sacrificateur, représentant de la divinité, buvait le sang des victimes et lui en communiquait ainsi le principe vital. La coutume populaire offre encore aux djinns le sang des bêtes égorgées [mcmliv]. C'étaient des pratiques que les Arabes avaient en commun avec les Juifs [mcmlv] ; les rites du sacrifice chez les Juifs et Judaïsés d'Arabie concordaient donc avec ceux des autochtones. La tradition musulmane dirige seulement P497 l'offrande vers Allah « Le sang prend une place auprès d'Allah, avant d'avoir touché le sol. Faites du bien par lui à une âme [mcmlvi]. »

Pour que le sang coule bien, la victime doit avoir la gorge coupée par un instrument tranchant ; à al-Hudaïbiya, le Prophète fit entraver les pattes de derrière des chameaux qui sont égorgés avec la *harba*, le grand couteau des anciens Arabes [mcmlvii]. On peut se servir d'un roseau fendu, mais non des ongles ou des dents.

Le sacrifice était offert par un groupe d'individus d'une même famille ou tribu, qui mangeaient la chair de la victime ; cette communion unissait à la fois les sacrifiants entre eux et à la divinité. Il était bon de faire la part des pauvres [mcmlviii], et même celle des bêtes qui habitaient le *himâ*, le territoire sacré entourant le sanctuaire ; on abandonnait, en ce cas, la chair sur le sol. « Quand s'est levée la lune de *radjab*, dit un vers de Hâtim at-Tâyy, il égorge chaque jour et donne à manger [mcmlix]. »

Les traditions citent des exemples de la générosité des pèlerins du préislam. L'un d'eux amène au *hadjdj* de Minâ cent chameaux de qualité parfaite *badna* enguirlandés ; après le sacrifice, il affranchit cent esclaves ayant au cou un collier d'argent, et l'on retrouve ici l'offrande de serviteurs et de servantes au sanctuaire. La tradition ajoute que ce personnage se convertit ensuite à l'Islam et que sa générosité aura sa récompense auprès d'Allah [mcmlx]. Trois princes Tobba du Yémen ont égorgé cent chameaux au *hadjdj* et laissé des carcasses de victimes dans tous les défilés des monts [mcmlxi]. Les charognards s'en donnent à pleine gorge sur les carcasses et les restes que les pèlerins laissent derrière eux, et cela vaut encore comme une offrande à Allah. Ainsi le roc d'al-Marwa était appelé « le nourrisseur des oi-

seaux ». Rien dans le Coran ne précise le sacrifice devant la Ka‘ba un verset ancien dit seulement à Mohammed : « Prie et égorge [mcmlxii]. » Mais le bouquetin en or trouvé dans le puits de Zemzem était le symbole d’un sacrifice permanent.

Les juristes et la doctrine [mcmlxiii] avaient toute raison d’insister sur la qualité de la victime que l’on sacrifiait à Allah. Car les anciens Arabes étaient enclins à n’offrir à leurs divinités que des mâles, afin de conserver le lait des femelles, P498 de choisir des chamelles hors d’âge, ou des chameaux fatigués. On pouvait offrir les produits de la chasse, antilope, gazelle, bouquetin ; peut-être à l’occasion des grandes chasses rituelles que rappellent des inscriptions sud-arabiques. Il est probable qu’il était possible de donner modestement un oiseau, comme les Hébreux sacrifiaient pigeons et colombes [mcmlxiv]. Les pigeons de la Ka‘ba sont sacrés, en une offrande continue au sanctuaire.

La victime des petits nomades, des demi-sédentaires était le mouton ; l’exemple juif d’Abraham en consacrait l’usage pour le sacrifice de Minâ, et suivant une tradition, le Prophète y offrit deux béliers noirs. Mais la victime noble était celle des grands nomades, le chameau. Pour la ‘*umra*, le Prophète sacrifia des chamelles, et à Médine, le jour de Minâ, il aurait égorgé des chameaux de bât [mcmlxv].

En enseignant aux Israélites les qualités exigées de leur victime, Moïse, dans le Coran, a énoncé des formules générales : c’est un animal sain, sans défaut, qui n’a point été avili à cultiver la terre ou à l’irriguer [mcmlxvi].

En une circonstance, Mohammed sacrifie un chameau d’Abû Djahl qui a un anneau d’argent au naseau ; il recommande d’en faire bouillir de la chair et de lui en donner à boire le bouillon. La tradition sait que le Prophète et ses Compagnons mangèrent de la chair de leurs victimes en rentrant à Médine [mcmlxvii].

Les pèlerins peu fortunés pouvaient se contenter de sacrifier un mouton ; mais il leur était plutôt conseillé de s’associer pour l’offrande d’un bovin qui valait sept moutons ou bien d’un chameau qui en valait dix [mcmlxviii].

La tradition recommande de faire trois parts de la chair des victimes : en manger une, en donner une en aumône et faire sécher la troisième qui servira à nourrir les pauvres de Médine. Durant son exposition au soleil, à Minâ, elle n'est attaquée ni par les oiseaux, ni par les insectes [mcmlxix]. « Ne mangez pas de ce sur quoi n'a pas été prononcé le nom d'Allah. » Le hadîth y a apporté un adoucissement en permettant de manger la chair de l'animal égorgé par un homme de l'Écriture, c'est-à-dire un Juif ou un Chrétien [mcmlxx].

Je noterai, dans une autre page, les marques que les pèlerins apposaient à leurs victimes de même que les préislamiques [p499] marquaient aussi celles qu'ils consacraient vivantes aux sanctuaires [mcmlxxi].

Les sacrifices votifs étaient fréquents : on promettait une victime au dieu si le troupeau atteignait cent têtes [mcmlxxii].

Il reste douteux que les Arabes préislamiques aient pratiqué le sacrifice humain : Ryckmans n'en trouve aucune trace dans les inscriptions. La tradition biblique a enseigné à Mohammed le sacrifice d'Abraham et il en a été pénétré. Les Hébreux connaissaient le sacrifice humain de fondation. J'ai déjà noté le récit de Saint-Nil dans Procope [mcmlxxiii]. Le père du Prophète, 'Abdallâh b.' Abd al-Muttalib, fut racheté par cent chamelles du vœu imprudent de son père. Mais il y a là, peut-être, une adaptation du sacrifice d'Abraham : « Nous le rachèterons par une victime considérable. »

Des peuples, les Grecs primitifs par exemple, jetaient parfois les enfants nouveau-nés. Le Coran est net : « De même pour beaucoup des associateurs, le meurtre des enfants leur a été paré par ceux qu'ils associent (à Allah). » Ce sont les commentateurs qui ont traduit filles au lieu d'enfants, estimant, sans doute, impossible que l'on ait supprimé l'aide efficace des fils. Un autre verset crie : « Les Égyptiens égorgeaient nos fils », et on se souvient de Moïse [mcmlxxiv].

Le sacrifice de la chevelure bien mince du nouveau-né doit être enfin considéré comme un rite de remplacement, ainsi qu'on l'a indiqué dans une page précédente. C'est la '*aqîqa*. On pèse les cheveux et l'on fait aumône de leur poids en or ou en argent. Cette offrande à la divinité protectrice, dont la bienveillance est attirée sur l'enfant, est doublée d'un sacrifice de communion de la famille du nouveau-né avec la divinité : celui-ci est offert le septième, le quatorzième ou le vingt et

unième jour ; on donne alors un nom à l'enfant. On sacrifie deux moutons pour un garçon et un seul pour une fille. La doctrine musulmane s'est efforcée d'abolir cette coutume préislamique et d'effacer son nom. Néanmoins, le hadîth recommande de se conformer au rituel qu'à suivi le Prophète en consacrant la '*aqîqa* de ses petits-fils, al-Hasan et al-Husaïn [mcmlxxv].

Dans le préislam, un sacrifice accompagnait la demande que les fidèles adressaient aux dieux pour obtenir un avis par oracle. Des inscriptions sud-arabiques appellent cette [P500] consultation du sort *mqsm* ; l'arabe hedjazien dit *istiqsâm* et le Coran la condamne. Selon la tradition, cette consultation du sort avait lieu au moyen de petites tiges de bois, de flèches sans pointes *azlâm*, *qidâh*, *sinâm*, qui étaient aux mains du prêtre du sanctuaire. Il est admis que l'ancêtre des gardiens traditionnels de la Ka'ba, les Banû Chaïba, consultait le sort au moyen de sept de ces flèches ; le consultant versait cent drachmes et offrait un sacrifice [mcmlxxvi]. Un verset de la fin du Coran énumère des interdictions « et que vous consultiez le sort par les *azlâm* ». Les flèches ayant autorisé un homme à en tuer un autre, il s'empressa de réaliser [mcmlxxvii].

Les anciens Arabes connaissaient l'offrande et le sacrifice expiatoires [mcmlxxviii]. Le Coran et la tradition musulmane les ont conservés : le serviteur du dieu, qui a manqué à l'un de ses devoirs envers lui, pense regagner sa faveur par un don ou une victime. Il expie pour n'avoir pas enduré les poux et s'être fait couper la chevelure étant sacralisé ; pour avoir accompli un pèlerinage irrégulier ; pour avoir chassé en territoire sacré ; pour avoir rompu le jeûne, etc. On doit, selon l'opinion dominante, laisser la chair de la victime aux pauvres [mcmlxxix].

Le hadîth interdit le *fâr* et la '*atîra*. Le *fâr* est à la fois un sacrifice de remerciement pour l'accroissement du troupeau favorisé par le dieu et de propitiation pour qu'il continue d'accorder cette faveur. On sacrifiait une jeune bête alors, dit-on, que sa chair n'avait encore que la consistance de la glu : mais un autre usage retardait le sacrifice jusqu'à ce qu'elle eût grandi et fût devenue « laitière ». Je pense que c'était le sacrifice qui accompagnait et sanctifiait le marquage des jeunes bêtes du troupeau, *mawsim* [mcmlxxx]. La coutume du *fâr* paraît avoir laissé son nom à un mets que l'on préparait pour la naissance

d'un jeune chameau, comme on fêtait par un festin celle d'un enfant [mcmlxxxi].

Suivant des traditions anciennes, les Arabes, après une razzia fructueuse, remerciaient de la richesse de leur butin le dieu de leur tribu en lui faisant le sacrifice de quelques-unes des bêtes conquises, ce qui recouperait un renseignement de Saint-Nil. Le lexicographe appelle la victime *naqî* ; mais il nomme de même celle que l'on sacrifie à l'hôte, ou bien en retournant au logis, etc. [mcmlxxxii].

C'est bien une histoire de djinn et de sorcier que celle de P501 l'homme assassiné, devant lequel on sacrifie une victime ; puis on le frappe avec l'os de la vache immolée : il reprend un instant ses sens et désigne son assassin [mcmlxxxiii].

On a vu qu'il était d'usage d'attacher sur la tombe d'un mort son chameau et de l'y laisser mourir afin qu'il le retrouve pour monture dans l'autre monde. La coutume était aussi de le sacrifier et c'est ce qui paraît avoir été appelé '*aqîra* [mcmlxxxiv].

La *'atîra* était la victime offerte à Mekke en *radjab*, en exécution d'un vœu, pour remercier, par exemple, d'un accroissement du troupeau [mcmlxxxv].

Les Arabes préislamiques consacraient les bêtes qu'ils offraient vivantes ou mortes aux dieux par des marques au fer rouge qui variaient selon les tribus et que l'on retrouverait, sans doute, dans certains dessins des inscriptions rupestres. En Islam, le marquage consiste en une entaille faite à la bosse du chameau ou du bovin de façon à faire couler le sang ; elle va de droite à gauche ou de gauche à droite. Désormais l'animal appartient au dieu on ne peut ni traire ni vendre une chamelle consacrée ; le pèlerin malade ou fatigué est pourtant autorisé à la monter [mcmlxxxvi].

La pose des guirlandes *qalâïd* préoccupait beaucoup les pèlerins et elle avait lieu sous des formes variées. Ce pouvait être une corde terminée à chaque extrémité par une sandale, ainsi que le Prophète le fit à Dhû'l-Hulaïfa ; ou bien avec une bande de peau, ou bien la grande outre dite '*urwâ muzâda*. La guirlande pouvait être aussi en laine teinte de différentes couleurs, de préférence rouge : un hadîth montre 'Âïcha occupée à les tresser, et cela est contraire aux traditions qui

recommandent de n'employer pour les guirlandes que des produits directs de la terre [mcmlxxxvii].

Ces diverses guirlandes ont des origines mal connues. La coutume des sandales pourrait dériver de celle d'accomplir les tournées nu, ou au moins pieds nus, et l'on pense aussi au verset où Allah dit à Moïse : « Défais tes sandales, quand tu es dans le val sacré de Tawa [mcmlxxxviii]. »

Suivant une tradition, les guirlandes étaient faites de l'écorce d'un arbre appelé *hululaï* que l'on a traduit par « mirobolan ». Il s'agit d'une sorte d'acacia, le *samura*, qui était un arbre sacré. C'est sous son ombre que les pèlerins d'al-Hudaïbiya prêtent le serment solennel, il est nommé P502 ailleurs *talh* [mcmlxxxix]. Un commentaire dit que les pèlerins tressaient les guirlandes en écorce de cet arbre. Quand un homme veut sortir du territoire sacré (de Mekke), il s'enguirlande d'une écorce d'arbre de ce territoire et il est ainsi assuré qu'il ne lui arrivera aucun mal du fait des Bédouins [mcmxc].

Mais on allait plus loin encore en recouvrant la victime, chameau, vache, cheval, âne ou mulet, d'une véritable housse *djalâl*, qui pouvait être en une étoffe précieuse. La maison d'Allah était parée des housses des victimes qui lui étaient consacrées et même de celles des victimes de Minâ. Quand la Ka'ba eut une *kiswa* spécialement confectionnée pour elle, le hadîth recommande de faire don aux pauvres des housses des victimes [mcmxci].

La housse, comme la bête elle-même, appartenait au sanctuaire. Le pèlerin était donc soucieux de conserver intacte la guirlande de sa victime ; il ne la lui mettait qu'après avoir fait sur elle la marque sanglante ou bien il l'enlevait au moment de la faire.

Les housses qui paraient les victimes offertes en sacrifice, étaient faites soit de peaux tannées *anmât*, soit d'étoffes bariolées de bandes de vives couleurs *burûd*, soit à une époque postérieure d'une étoffe égyptienne, appelée ainsi *qibatî* (copte) [mcmxcii].

En 631, Mohammed confia à Abû Bakr pour la sacrifier à Minâ une victime dont 'Âïcha avait tressé la guirlande [mcmxciii]. Celle-ci conservait au Prophète le mérite de son offrande, et Abû Bakr devenait son remplaçant.

Mohammed n'a fait que confirmer une coutume préislamique en faisant participer à la station de 'Arafa et aux cérémonies suivantes les victimes que lui et les autres pèlerins avaient consacrées à Allah. Des auteurs musulmans modernes déplorent que cet usage ait été abandonné et que les victimes soient conduites directement à Minâ [mcmxciv].

La tradition s'est longuement préoccupée du cas où la victime, au cours du voyage du pèlerin, meurt ou devient impure : le pèlerin ne peut plus l'offrir [mcmxcv].

La fête du sacrifice de Minâ, le 10 de *dhû'l-hidjdja* est célébrée dans tout le monde musulman, depuis une époque ancienne. La doctrine musulmane a prétendu en trouver [P503] l'exemple dans la coutume du Prophète. Ayant adopté, au début du séjour à Médine, le jeûne juif de *tichré*, sous le nom de '*ashûra*, le 10 du mois de *muharram*, il l'aurait remplacé peu après par un sacrifice correspondant à celui de Minâ, le 10 de *dhû'l-hidjdja*, ce qui n'est guère vraisemblable. Au *muçallâ* de Médine, que je ne situe point, il aurait prononcé un prône puis, descendu de la chaire, il aurait de sa main sacrifié un bélier, en disant « Ceci est pour moi et pour ceux de ma communauté qui n'ont pas de victime à sacrifier [mcmxcvi]. »

Deux versets médinois précisent que le sacrifiant doit prononcer le nom d'Allah en égorgeant la victime, et qu'ainsi devient licite le repas de communion qui en est fait et auquel on doit associer les misérables : « Pour chaque communauté, nous avons institué un lieu de sacrifice pour qu'ils prononcent le nom d'Allah sur ce don qu'il leur a fait d'une tête de bétail... Les victimes, nous en avons fait pour vous des rites d'Allah ; il est en elles un bien pour vous ; prononcez le nom d'Allah sur elles, rangées en lignes [mcmxcvii]. Quand elles seront tombées sur le flanc, mangez-en et nourrissez-en le pauvre honteux et le malheureux suppliant. »

Le Coran demande aux musulmans de s'élever au-dessus du rite machinal du sacrifice et de chercher Dieu. « On n'atteint point Dieu avec leurs chairs et avec leurs sangs ; mais il est touché de votre crainte pieuse *taqwâ* [mcmxcviii]. »

Le sentiment élevé qu'exprime le verset avait été, dès longtemps, proclamé par les prophètes d'Israël. « Je n'ai point un regard pour le sacrifice de vos bêtes grasses, mais que l'équité coule comme de l'eau

et la justice, telle un torrent qui ne tarit point. » Et ailleurs : « Je veux l'amour et non les sacrifices, la connaissance de Dieu, bien plutôt que les holocaustes [mcmxcix]. »

On est surpris de trouver ici Ghazâlî presque indifférent, et de l'entendre déclarer, comme le ferait le plus médiocre des croyants, que le sacrifice est une offrande qui rachète du feu de l'enfer, avec d'autant plus de sûreté que la victime est plus parfaite [mm].

Allah pourtant a dit : « Je ne demande point aux humains des moyens d'existence, je ne demande point qu'ils me nourrissent ; car Allah, Lui, est le nourricier [mmi]. »

Retour à la Table des matières

IV. LE JEÛNE ET LES INTERDITS ALIMENTAIRES

A. LE JEUNE

P504 Comme tous les peuples, les anciens Arabes observaient des interdits de certaines nourritures, pour des raisons magico-religieuses : Il n'est pas prouvé qu'ils aient eu des moments de leur vie où ils se soient abstenus de nourriture, où ils aient jeûné [mmii]. Mais les Juifs de Yathrib et les Chrétiens de diverses régions de l'Arabie pratiquaient le jeûne et il n'y a donc rien d'extraordinaire à ce qu'un verset du Coran de seconde période ait rappelé le jeûne de Marie : « Dis, j'ai fait vœu d'un jeûne, et je ne parlerai aujourd'hui à âme qui vive. » Des exégètes ont compris *çaum* au sens de silence ; il convient de rappeler que le jeûne juif s'accompagnait de silence.

Le Coran a d'ailleurs précisé formellement que le jeûne est une ancienne loi des Juifs et des Chrétiens : « Le jeûne vous est prescrit comme il a été prescrit à certains d'avant vous. » Et la doctrine musulmane sait que le jeûne de ramadân a été ordonné à Abraham, mais que Juifs et Chrétiens y ont apporté des changements [mmiii].

La tradition rapporte que Mohammed institua au commencement de son séjour à Médine le jeûne des dix premiers jours du mois sacré

de *muharram* qui fut considéré comme le commencement de l'année, et la doctrine musulmane en reconnaît l'origine juive en indiquant qu'il commémorait le passage de la mer Rouge par les Israélites [mmiv]. Son nom, *thoura*, est araméen, et ce jeûne correspond à celui que les Juifs s'imposaient en *tichri*. C'est donc une adaptation juive, réalisée dans une période où, par tendance religieuse comme par politique, Mohammed croyait que les Juifs de Médine allaient reconnaître en lui le Prophète attendu. C'est l'opinion de la plupart des traditionnistes et historiens musulmans (Bukhârî, Tabarî, Ibn al-Athîr, etc.). Cependant quelques hadîth cherchent à effacer l'origine juive, en relatant un jeûne qui aurait été l'extension de celui que les Quraïchites [P505] observaient le 10 de *muharram* à l'occasion de l'installation du nouveau voile de la Ka'ba [mmv], ce qui est un anachronisme criant.

'Abdallâh b. 'Omar refusait de jeûner '*achûra* pour ne point paraître suivre, dit-on, un usage préislamique. Il y eut flottement d'ailleurs sur la date du début de ce jeûne, le 9, 10 ou 11 de *muharram* [mmvi].

Après la victoire de Badr en 624, Mohammed se décida à rompre avec les Juifs, dont la résistance à sa doctrine lui apparaissait insurmontable : il remplaça le jeûne de '*achûra* par celui du ramadân. Suivant une tradition, il le déclara en dirigeant pour la première fois la Prière en commun vers Mekke, dans la mosquée des deux *qibla* à Qobâ [mmvii].

Il convient de se souvenir que le mois de ramadân était sacré chez les Arabes préislamiques.

On a pensé à une influence manichéenne, qui eût été une conséquence du bouddhisme. Celui-ci ordonne, en effet, un jeûne sévère annuel, à côté des légères abstinences du premier et du quatorzième jour de la lune. La tradition musulmane trouve dans le Coran le jeûne de trente jours, car Moïse était *hanîf* comme Abraham et suivait la vraie religion : « Nous conclûmes avec Moïse un pacte de trente jours et nous le complétâmes par dix autres. Et le rendez-vous de Dieu fut enfin fixé à quarante nuits. » On sait qu'il y avait quelque flottement dans la pratique des sectes chrétiennes : les Nestoriens jeûnaient quarante ou cinquante jours ; les Coptes et les Abyssins, quarante ; ils

s'abstenaient de manger et de boire avant le milieu du jour, mais ils mangeaient de la viande la nuit [mmviii].

La tradition musulmane n'a point ignoré ces usages des Chrétiens ; elle dit que ceux-ci observaient le jeûne de ramadân, mais qu'ils le faisaient durer cinquante jours et qu'ils en transportaient l'époque à l'équinoxe [mmix].

Si Mohammed ne s'est pas préoccupé du déplacement du ramadân au cours de l'année lunaire et des inconvénients qui en résulteraient pour la vie de la communauté musulmane, c'est que la pratique du mois intercalaire était encore courante, et que d'ailleurs le décalage de saison ne se manifestait pas brusquement.

L'influence que le jeûne du mois de ramadân a aussitôt [P506] exercée sur la vie sociale de la communauté musulmane a rendu nécessaire sa réglementation précise, qui a continué d'occuper la doctrine jusqu'à l'époque actuelle. On se contente ici de citer les versets essentiels du Coran avec quelques références aux traditions : « Le mois de ramadân, durant lequel le Coran est descendu, est une direction pour les hommes... Quiconque d'entre vous est présent en ce mois, qu'il le jeûne, (c'est-à-dire celui qui est installé à demeure) ; mais qui est malade ou bien en voyage (en est exempté, mais doit) un nombre d'autres jours. Allah réclame de vous le facile et ne veut point de vous le pénible [mmx]. » Les modalités de cette réparation ont été réglées par la doctrine [mmxi].

Les écrivains occidentaux, qui ont trouvé un thème littéraire dans la description des cérémonies du ramadân, ont popularisé la formule coranique : « Mangez et buvez jusqu'à ce que soit distinct pour vous le fil blanc du fil noir de l'aube. » La tradition et la doctrine ont beaucoup discuté sur le sens de ces mots : est-ce la lueur encore indécise de l'aube ? est-ce la clarté de l'aurore vraie ? Est-ce enfin le lever du soleil [mmxii] ? Pour la fin du jeûne, c'est le coucher du soleil. Mais ce moment est désigné dans un hadîth par « celui où l'on vient de célébrer la Prière de la '*atma* », et la discussion s'est ouverte entre les interprètes de la tradition qui ont considéré cette expression comme un bédouinisme et l'ont désapprouvée : la '*atma* est l'heure du soir où les Arabes traient leurs bêtes. La tradition classique dit : la prière de la '*ichâ*, mais on discute, si c'est ou non, la dernière *ichâ* [mmxiii]. On

n'aborde point, sans une certaine anxiété et sans une hésitation dans la conduite, ces deux périodes troubles, celle qui précède le lever du soleil et celle qui suit son coucher. Les puissances maléfiques sont en action. La doctrine discute aussi sur le moment jusqu'auquel peut être prise la collation du matin.

Les rapports sexuels sont interdits en ramadân pendant le jour, et il semble qu'il y ait eu hésitation à les déclarer licites durant la nuit : « Il vous est licite, la nuit du jeûne, d'avoir commerce avec vos femmes... Allah sait bien que vous vous faites tort à vous-mêmes, et il a pitié de vous et vous pardonne. Maintenant approchez-vous d'elles et recherchez ce qu'Allah a décrété pour vous... mais n'ayez point de rapports avec elles quand vous êtes en retraite P507 dans les mosquées. » Cette fin de verset prévoit donc que des gens particulièrement pieux passeront la nuit, à Médine avec le Prophète, dans la mosquée [mmxiv]. Al-'Aïnî dit, assez brutalement, que le jeûne est l'abstention « des trois actes de relâchement, c'est-à-dire manger, boire et coïter » [mmxv].

Le jeûne de ramadân exprime un élan de piété vers Allah. Le croyant espère y trouver une expiation de ses fautes, un moyen d'obtenir au jour du jugement la miséricorde divine [mmxvi]. C'est un mois d'épreuve, d'exaltation de la vraie foi, aussi d'ébranlement psychique, causé par l'anomalie de l'existence matérielle, et même d'éveil de jalousies et d'espionnage, sources de querelles.

La doctrine réprouve les excès d'ascétisme auxquels on pourrait se livrer. Il n'y a point à rechercher l'exemple du Prophète dont on ignore les jeûnes [mmxvii]. Il semble les avoir prolongés durant la nuit ; mais « il était nourri et désaltéré par son Maître ». La tradition cite le cas d'un croyant qui observait le jeûne pendant trente-six heures et blâme cette exagération.

Suivant la tradition, le Prophète a institué à Médine une prière solennelle pour la rupture du jeûne. Deux jours auparavant, il prononçait une instruction dans laquelle il recommandait de donner l'aumône de la rupture du jeûne. Au retour du *muçallâ*, il en faisait la distribution : blé, orge, dattes, raisins secs, etc. [mmxviii].

D'autre part, le Prophète a recommandé de jeûner les trois jours blancs de chaque mois, c'est-à-dire le jour de la pleine lune, le précédent et le suivant, entre le 12 et le 15, pendant lesquels il règne une

sorte de jour continu. Adam tombé du paradis était devenu noir par brûlure du soleil ; Allah lui inspira de jeûner les trois jours blancs ; chaque jour, il reblanchit d'un tiers [mmxix].

Dans des circonstances graves, on offre un jeûne à Allah, comme ce roi sassanide qui restreignait sa table et ses convives aux jours de détresse [mmxx].

Des jeûnes facultatifs sont possibles le jour de 'Arafa, 9 de *muharram*, six jours de *chawwâl* ; un jour avant et après '*achûra*, le jour de l'ascension de Mohammed, 27 *radjab*, etc.

C'est par une sorte de pression sur la faveur de la divinité que les Arabes préislamiques paraissent avoir jeûné trois P508 jours avant d'implorer d'elle la pluie. La coutume a conservé cette abstinence avant la « Prière de l'arrosage ».

Un jeûne peut être imposé comme une pénalité, comme la compensation à une négligence ou à une faute, en général comme une ultime punition, quand on ne peut pas expier en libérant un esclave ou en nourrissant un pauvre. Des versets tardifs imposent un jeûne à qui viole son serment (trois jours) ; à qui commet certaines infractions aux règles du pèlerinage et au respect des bêtes du *haram* ; un jeûne de deux mois consécutifs à qui veut annuler un serment spécial de répudiation *zihar* et à celui qui a tué par mégarde un musulman, etc. [mmxxi].

En face du jeûne, il se peut que l'on trouve dans le Coran un souvenir de repas ayant une portée spirituelle et sociale, Pâques, Eucharistie, Noces de Cana, Pentecôte. L'exégèse parle d'une table qui resta quarante jours sur terre, nourrissant pauvres et riches, jeunes et vieux, et la fortune favorise tous ceux qui y ont mangé ; et l'on mentionne le poisson, qui rappelle le symbole chrétien [mmxxii].

Retour à la Table des matières

B. LES INTERDITS ALIMENTAIRES

Il sera commode de dire ici quelques mots des interdits alimentaires, bien que ceux-ci ne se situent pas au même niveau de significa-

tion et d'importance que le jeûne. Le Coran, cependant, leur fait leur place.

Les Arabes avaient pour nourriture courante des bouillies de céréales, principalement d'orge, des légumes, des fruits : dattes, citrons, etc. La viande était un luxe et la chair des animaux sacrifiés avait une valeur d'autant plus grande qu'elle avait acquis un caractère sacré. On en faisait ripaille le jour du sacrifice et on en conservait des morceaux séchés au soleil. La chasse procurait quelques festins et le poisson, on l'a vu, était « la chair fraîche ».

Les anciens Arabes, comme tous les peuples au même stade de culture, restreignaient encore cette alimentation fort simple en réservant certaines nourritures à leurs divinités. C'étaient les aliments sacrés, interdits. Le Coran a aboli la distinction entre le licite et l'illicite, qu'il dit être une invention des Juifs. Il énonce une autre formule : Allah « rend licites aux hommes les bonnes choses et il interdit les mauvaises » [mmxxiii]2021). Et les docteurs de l'Islam P509 ont à préciser cette distinction ; Ibn Taïmiya dit tout d'abord que ce sont les choses profitables à l'homme et celles qui lui sont nuisibles ; mais il se hausse bientôt à la notion de pureté ; or tout ce qu'Allah a créé est pur [mmxxiv]. Un verset médinois redit : « Ne mettez point l'interdit sur les bonnes choses qu'il a créées, permises pour vous », et les commentaires cherchent à y trouver des incidents particuliers [mmxxv].

Un verset de troisième période mekkoise confirmé par un verset médinois tardif, énumère les choses interdites : « Vous est interdit : la bête morte, le sang, la chair du porc, ce sur quoi a été prononcé un autre nom que celui d'Allah, la bête étranglée, morte sous les coups, d'une chute ou d'un coup de corne, ce dont a mangé le fauve sauf ce que vous purifiez — ce qui a été égorgé aux idoles — et que vous fassiez le partage au sort des flèches [mmxxvi]. »

Il est évident que tout ce qui avait eu quelque rapport avec les anciens dieux devait être considéré comme illicite par les musulmans. Le sang, principe vital, était offert à la divinité. La chair de la victime égorgée et saignée devenait ainsi permise aux hommes qui en faisaient un festin collectif [mmxxvii]. Pour le musulman, toute chair est interdite sur laquelle n'a pas été invoqué le nom d'Allah ; donc sur l'animal mort naturellement ou accidentellement. Des docteurs hésitent même

à permettre que l'on en utilise la peau. Enfin le tirage au sort *maïsir* se pratiquait, lui aussi, sous l'œil d'une idole [mmxxviii].

C'étaient encore les anciens Arabes qui disaient : « Voici des bêtes et une moisson réservées. N'en mange que qui nous voulons ; et des bêtes dont le dos est interdit, et des bêtes sur lesquelles n'a pas été prononcé le nom d'Allah [mmxxix]. » On a noté précédemment ces animaux consacrés vivants par les fidèles à la divinité ou bien réfugiés dans la *himâ*, territoire sacré et interdit. Le Coran condamne une autre coutume préislamique « Ils disent : ce qui est dans le ventre de ces animaux est licite aux mâles d'entre nous, mais interdit à nos épouses. »

Le Coran ne pouvait pas interdire la chasse aux Arabes : ils doivent seulement manifester leur intention pieuse et prononcer la formule « au nom d'Allah... » en frappant le gibier de leur arme ou en lançant sur lui l'animal dressé [P510] pour la chasse. Celle-ci n'est interdite qu'au pèlerin sacralisé. Le poisson est toujours licite quel qu'ait été le moyen employé pour le capturer [mmxxx].

L'interdiction de la viande du porc est une imitation juive. Fraenkel a montré que le nom du porc en arabe est d'origine hébraïque ou araméenne. Mohammed paraît avoir fait aux Juifs de Médine et peut-être aux Ançâr cette concession, qui était facile, car le porc, animal vorace, ne tenait qu'une place infime dans l'élevage de l'Arabie, pays pauvre [mmxxxi].

Mohammed a hésité à interdire le gros lézard *dib* ; il n'en mangeait pas parce qu'il ne l'aimait pas et qu'il n'y en avait point à Mekke. La vérité est que c'est un djinn qui vit six cents ans et qu'une tribu des B. Israël a été jadis changée en *dib* [mmxxxii].

Le Coran reproche aux Juifs d'avoir inventé des interdits alimentaires qui ne sont nullement institués par la loi révélée à Abraham, ceux de la chair des ongulés, chameau et cheval, la graisse des vaches et des moutons, etc. A Khaïbar, le Prophète répète que la chair du chameau est licite [mmxxxiii].

Mais c'est à Khaïbar, que Mohammed a interdit à ses guerriers de manger la chair des ânes domestiques qu'ils avaient pris dans l'oasis : les commentaires n'expliquent rien. Or d'autres traditions rapportent

que la fièvre de Khaïbar, et en conséquence la fièvre de toute localité insalubre, n'atteint pas un homme s'il a pris soin, en en approchant, de se mettre à quatre pattes et d'imiter dix fois le braiment de l'âne, car on sait que l'âne brait dix fois. Mohammed n'a point pratiqué le rite, et ainsi il a été éloigné du combat par un accès de fièvre pendant tout le siège [mmxxxiv]. Ce moyen curatif est appelé *ta'çhîr*, « faire dix fois ».

II est vraisemblable que c'est là un tabou totémique. Les Romains pensaient que les Juifs adoraient l'âne [mmxxxv], et il semble que la légende était connue en Arable. En imitant l'âne, l'étranger se rendait donc propice le génie du lieu et évitait la contagion. Le lait d'ânesse est licite.

A Khaïbar, Mohammed aurait interdit la chair de tout animal sauvage à canines *nâb* [mmxxxvi].

L'usage du *khamr*, c'est-à-dire d'une boisson fermentée, P511 extraite des raisins, des dattes ou des céréales, était l'un des luxes de l'Arabie préislamique. Le Prophète ne paraît pas y avoir été insensible puisqu'un verset promet aux justes dans le paradis « un vin scellé » ; la tradition assure qu'il ne produira point l'ivresse. Je persiste à croire que, mêlé à l'eau de Zemzem, un liquide fermenté formait le *sawîq*, boisson sainte qui trouvait sa place dans les rites de la Ka'ba et qui, peut-être, procurait une ivresse sacrée. Quand le Coran, dans la troisième période mekkoise, commença à se préoccuper de l'abus de *khamr*, je ne sais donc s'il en redoutait les effets sur l'ordre public ou s'il réprouvait un rite préislamique : « des fruits de la vigne et du palmier, vous faites un liquide enivrant et une boisson saine ; il y a là un signe pour ceux qui ont du jugement [mmxxxvii]. »

J'ai déjà cité un verset sur le vin et sur le *maïsir*. Et l'on est surpris de lire ensuite : « O vous qui croyez, ne vous approchez point de la Prière alors que vous êtes ivres, avant de savoir ce que vous dites. » C'est dans le même sens que l'on lit à la fin du Coran que le vin, le *maïsir* et les pierres levées sont souillure de Satan, qui veut empêcher les croyants de prononcer le nom d'Allah dans la Prière. Il faut renoncer à trouver ici des influences ascétiques et manichéennes [mmxxxviii].

Il est possible que Mohammed ait voulu réagir contre l'ivresse en général pour réprimer des écarts dans le culte ou dans les relations sociales. Mais il convient de rappeler que le devin ou le sorcier se péné-

trait de l'influence du djinn ou du dieu par un accès d'ivresse sacrée. Mohammed condamne ici des coutumes idolâtres [mmxxxix].

Retour à la Table des matières

V. AUMÔNE LÉGALE ET GUERRE SAINTE
(*Les finances de la Communauté et le régime des non-musulmans*)

A. ZAKAT-ÇADAQA

Valeur spirituelle de l'Aumône. — Les poètes de l'Arabie préislamique ont célébré la générosité des grands chefs des tribus ; celle-ci était fastueuse, on voudrait croire qu'elle P512 supprimait la pauvreté. La tradition musulmane, après le Coran, condamne l'égoïsme des riches marchands quraïchites de Mekke, et les premières prédications de Mohammed manifestent un souci de la destinée des déshérités. Une forte solidarité de vie matérielle a uni les membres de la petite communauté musulmane de Mekke jusqu'à l'hégire ; ceux qui étaient dans l'aisance comme Abû Bakr ont fait vivre les autres. « Quant à celui qui donne et qui nourrit, qui fait la *çadaqa* de belle manière, nous lui faciliterons le facile [mmxl]. »

Il semble que cette attitude de solidarité et de bonté toute spontanée dans les premiers temps de la communauté musulmane se soit transformée très rapidement en une obligation religieuse. Mais elle ne s'est définitivement organisée qu'à Médine, où le développement de la Communauté ne permettait plus le jeu simple des seuls contacts personnels.

Quoi qu'il en soit, cette organisation a toujours eu, dans la conscience de Mohammed, sa valeur juive de purification des richesses par le sacrifice volontaire d'une partie d'entre elles. Elle avait pour lui une valeur religieuse qui la classait à côté de la Prière.

Elle est désignée en arabe par deux mots : *zakât* et *çadaqa* celui-ci exprimait, en arabe ancien comme en hébreu *çadaqa* « justice », l'aumône personnelle et gratuite. *Zakât* qui, comme en hébreu et ara-

méen, avait en arabe le sens de « pureté », répond plus étroitement à la notion religieuse. Il convient de les retrouver, l'un et l'autre, dans une suite de versets coraniques.

Les plus anciens insistent sur la purification. « Qui donne de son bien le purifie », et des versets disent *tazakkâ* « être purifié par l'aumône », avec le sens d'être musulman [mmxli].

De nombreux versets du début de la révélation médinoise insistent sur l'obligation de l'Aumône légale. L'un d'eux résume les devoirs du croyant : « La piété... consiste... dans le don de son bien, quelque amour qu'on en ait, aux proches, aux orphelins, aux misérables, aux voyageurs, aux mendiants et pour les esclaves... [mmxlii]. » « Les *çadaqât* sont seulement pour les pauvres (discrets), pour les misérables (mendiants), pour les collecteurs de l'Aumône, pour ceux P513 dont il y a à concilier les cœurs, pour les esclaves, pour les débiteurs (malheureux), et sur la voie d'Allah, et pour le voyageur : obligation venant d'Allah [mmxliii]. »

Il semble que les gens de la famille du Prophète, les B. Hâchim aient été assistés seulement par la *çadaqa* de leurs proches ; ainsi certains d'entre eux vivaient oisifs et misérables [mmxliv]. Le Coran se divertit à faire dire aux avares qu'il est inutile de nourrir les pauvres, car Allah y suffit [mmxlv].

Dans la pensée première du Prophète, la *çadaqa* était un devoir social : elle libérait, pour ainsi dire, le riche d'une hypothèque que les pauvres avaient sur sa fortune : « Et ceux sur les biens desquels il y a un droit certain en faveur de celui qui demande et de celui qui ne peut. » — « Ils donneront de la nourriture, à sa convenance, au pauvre, à l'orphelin, au captif. Nous vous nourrissons pour la face d'Allah nous ne voulons de vous ni récompense ni reconnaissance. » « Prends de leurs biens une *çadaqa* qui les purifie et les leur rende sans tache, et prie sur eux, car tes prières sont pour eux un apaisement... » Les croyants rendent ainsi à Allah une part des dons qu'il leur dispense. Il est bon que dans les assemblées quelqu'un invite les assistants à faire l'aumône [mmxlvi].

L'Aumône légale, redit un verset tardif, établit un lien entre le donateur et Allah : « Il accueille le retour (repentir) de ses serviteurs et il

prend leurs aumônes — car elles tombent entre ses mains, explique le commentaire, et c'est Lui qui les distribue aux pauvres [mmxlvii]. »

Il faut préciser, tout de suite, que l'Aumône légale ne supprime nullement, dans la pensée de Mohammed, l'aumône personnelle, volontaire et discrète. Des versets anciens recommandent au musulman « de libérer un esclave, de donner en un jour de famine de la nourriture à un orphelin de sa famille ou à un pauvre misérable ». Des versets condamnent l'homme mauvais qui repousse l'orphelin et ne prend pas soin de nourrir le pauvre.

Le règlement de l'Aumône légale ne prive point le croyant du droit de fixer lui-même le montant de sa contribution et d'en faire la répartition. Une femme, Zaïnab, qui travaille de ses mains, consacre sa *çadaqa* à l'entretien de son mari indigent et de ses neveux orphelins ; elle ne donne rien au collecteur. Et ainsi des questions délicates se posent si l'on [P584] affranchit un esclave « Pour la face d'Allah », c'est-à-dire au titre de la *çadaqa*, on crée un nouveau membre de la communauté musulmane ; le patronage de l'affranchi appartient-il à son ancien maître, ou bien à la communauté musulmane en la personne de son imâm ? Y a-t-il eu *çadaqa* personnelle ou bien *zakât* à la communauté [mmxlviii] ?

Dès l'époque de la seconde période de la révélation où Mohammed se sentit être le successeur des anciens prophètes et où il confirma, pour ainsi dire, sa mission par la leur, le Coran joignit l'Aumône à la Prière et en fit les deux piliers de la foi musulmane. Allah les a ordonnées à Abraham, à Ismaël, à Isaac et à Jacob, à Jésus, et un verset conclut : « Ceux qui observent la Prière et qui donnent la *zakât* sont les vrais Croyants [mmxlix]. »

Pour que l'Aumône ait sa valeur complète, il faut que le Croyant en la donnant fasse un sacrifice : « Vous n'atteindrez le vrai bien qu'en dépensant de ce que vous aimez. » Et ceci rend un son d'éthique supérieure [mml].

Des versets médinois insistent sur l'intention pieuse du fidèle qui donne : « Vous qui croyez, n'annulez point vos aumônes par un désir de récompense et par mauvaise intention ; celui qui dépense ce qu'il a par ostentation est... ; ceux qui dispensent leurs biens par désir de satisfaire Allah... ; Donnez des meilleures choses que vous avez ac-

quises... et ne mettez point à part le pire pour le donner... Ce que vous faites de dépenses... Allah le sait. Si vous faites ouvertement les aumônes, qu'elles sont belles ! Mais, si vous les faites en secret et si vous donnez aux pauvres, ce sera meilleur pour vous... Ce que vous dépensez pour la face d'Allah... Ceux qui dispensent leur bien la nuit et le jour, en secret et ostensiblement, ont leur récompense auprès d'Allah [mmli]. »

D'autres versets ne conservent pas cette tenue spirituelle le Coran montre aux commerçants quraïchites qu'en gagnant par l'Aumône la faveur divine ils font une bonne affaire [mmlii]. « Allah inscrit une bonne action à ceux qui le craignent et qui donnent l'aumône. » — « Si vous faites un beau prêt à Allah, il le doublera pour vous. Et l'on retrouve dans un verset de la fin du Coran le souvenir des promesses de sacrifices aux anciens dieux : « Il en est qui font un pacte avec Allah : quand il nous donne de sa faveur, nous donnerons [P515] l'Aumône et nous serons d'entre les gens pieux. Mais quand il leur a accordé de sa faveur, ils font les avares et se détournent. Il les châtie en mettant l'hypocrisie dans leurs cœurs [mmliii]. »

Mohammed proscrit la générosité fastueuse et ostentatoire des Arabes. Après avoir conseillé de jouir des fruits de la terre, un verset dit : « donnez-en ce qui est juste, au jour de la récolte, et ne dépassez point la mesure, car Il n'aime point ceux qui la dépassent ». Ces versets ont été interprétés aussi pour le règlement des offrandes [mmliv].

L'Aumône pour le budget de la Communauté. — A Médine, et surtout durant les dernières années de la vie du Prophète, chef d'un État, l'Aumône légale est devenue avec le tribut des tribus soumises et la part du Prophète dans le butin gagné sur les ennemis d'Allah, la ressource essentielle d'un budget grandissant. Sans doute, elle constitue toujours un fonds de sécurité sociale : elle permet à Mohammed d'affranchir des esclaves, de nourrir « les gens du chemin », les isolés de la steppe, etc. [mmlv]. Mais elle fournit aussi des ressources pour acheter des chevaux et des armes. Cette attribution guerrière développe la Guerre sainte sur le chemin d'Allah ; elle ne fait en rien perdre à l'Aumône sa valeur religieuse. Elle devient néanmoins un impôt : Mohammed délègue dans les tribus converties ou soumises un

agent ‘*âmil* qui est à la fois l’imâm de la Prière en commun, un convertisseur des incroyants, un collecteur de l’Aumône légale et du tribut. Cet agent dispose d’une force armée. En 630, l’un d’eux trouve devant lui l’opposition de deux chefs de tribus ; il lève pourtant l’Aumône sur les riches et fait la distribution aux pauvres ; il semble qu’il n’aurait rien à envoyer à Médine, s’il ne lui restait point le tribut des Madjûs [mmlvi]. Le montant du salaire du ‘*âmil* était fixé par le Prophète et prélevé sur sa recette. Il semble que Mohammed se soit engagé envers certaines tribus à distribuer chez elles l’Aumône et à ne rien garder pour le Trésor de Médine [mmlvii].

Le Coran avertit les Bédouins qui n’ont pas confiance en la force du Prophète : « Il en est parmi les Bédouins qui considèrent ce qu’ils donnent comme un tribut et qui guettent le tournant du sort sur vous ; sur eux est le tournant du P516 malheur. » Mais ce qu’ils donneront en vrais croyants les purifiera et les justifiera : que le Prophète prie pour eux [mmlviii].

Mohammed a besoin de l’Aumône pour armer les pauvres, guerriers d’Allah : « Ils viennent à toi pour que tu leur donnes une monture... (et tu leur dis que tu n’en as point). Ils s’en retournent, et leurs yeux ruissellent de larmes... » [mmlix].

Le Coran a répété, dans les sourates anciennes, que le Prophète ne demandait point de salaire pour sa prédication. Mais vers 631, Mohammed, qui semble être tout puissant, manque de ressources matérielles pour assurer et étendre son autorité. Il cherche à faire payer, si l’on peut dire, son audience : « Avez-vous de la répugnance à faire précéder d’une Aumône votre entretien ? Si vous ne le faites point.., célébrez la Prière ; donnez l’Aumône légale... » [mmlx].

Une Aumône peut aussi réparer une négligence à observer un rite ; la tradition a noté l’impudence de certains Médinois à réclamer leur part dans la distribution de l’Aumône à deux gaillards vigoureux qui la quémandent. Le Prophète dit : « Si vous y tenez, je vous donnerai ; mais il n’y a point de part de l’Aumône pour le riche ni pour l’homme solide qui peut travailler. » Et un autre *hadîth* donne un bon conseil : « Il vaut mieux prendre une corde et ramasser du bois qu’aller quémander [mmlxi]. »

Le Coran n'a indiqué que par des formules vagues les valeurs sur lesquelles l'Aumône devait être prélevée : sur toute chose qui est de superflu, dit un verset ; sur l'or et l'argent, dit un autre [mmlxii]. Suivant la tradition, le Prophète avait rédigé par écrit un règlement, qu'il n'avait pas communiqué à ses agents et qu'Abû Bakr et 'Omar trouvèrent après sa mort et appliquèrent. Ce que l'on sait du caractère de Mohammed fait penser qu'il s'inspira des circonstances et des intérêts de la communauté musulmane comme de ceux des contribuables. Il avait conclu avec les tribus des accords qui acceptaient d'elles des redevances en nature, à la fois pour l'Aumône des croyants et pour le tribut des autres. Les gens des Sarât, entre le Hedjaz et le Tihâma, fournissaient du miel, qui était apporté à Médine par l'agent du Prophète ; Abû Bakr le vendit et en versa le prix dans le trésor. Mohammed eut grand soin de faire donner en Aumône par les Bédouins les chameaux nécessaires pour la P517 Guerre Sainte. Dans les pâturages de la communauté musulmane, des bergers ont la garde des chameaux de l'Aumône. Le Prophète ne peut accepter qu'ils restent marqués de leur *wasm* tribal, qui a été apposé en l'honneur de quelque ancien dieu : il va, lui-même, au pâturage et son marquoir en main, il efface au fer rouge la marque préislamique ; les chameaux deviennent, pour ainsi dire, sacrés [mmlxiii]. On ne peut manquer de se souvenir des bêtes élevées dans le *himâ* des anciens sanctuaires.

> La tradition rapporte que des gens de 'Uraïna qui étaient en séjour (?) à Médine, se plaignirent de n'en point supporter le climat. Mohammed leur permit d'aller rejoindre les chameaux de l'Aumône afin d'en boire le lait et l'urine. Ils tuèrent le berger et emmenèrent les chameaux ; mais on les rattrapa. Le Prophète donna l'ordre « de couper les mains et les pieds, de leur crever les yeux et de les laisser dans la Harrâ mordre les pierres » [mmlxiv].

Plus généralement il est bien probable que ce sont essentiellement des envois en nature que les Arabes fournissent à la Communauté musulmane à la veille de la mort de Mohammed. Il ne faut point imaginer le Trésor de celui-ci ruisselant d'or à la manière du Trésor des Sassanides.

Selon la tradition, Mohammed prescrivit l'aumône du jour de la rupture du jeûne *zakât al-fitr*, en 624, alors qu'il abolit le jeûne de

‘*achûra* et organisa celui du mois de ramadân. C’est une sorte de participation des pauvres aux réjouissances culinaires des gens aisés, et aussi un geste de gratitude envers Allah [mmlxv].

Le produit de l’Aumône légale à Médine et le reliquat de celle des tribus après distribution par les agents du Prophète, était versé dans la caisse de la communauté musulmane. A l’époque classique, elle constituera le Trésor de la mosquée, et sera distribuée aux pauvres [mmlxvi].

L’aumône est liée dans le Coran à la Guerre Sainte, par les obligations que l’une et l’autre imposent au musulman ; elles se ressemblent aussi par leurs conséquences, c’est-à-dire par la répartition du produit de l’Aumône légale et par le partage du butin. C’est ce que Grimme a fort bien vu [mmlxvii]. Le Coran, en parlant de l’Aumône, semble régler le partage du butin des Hawâzîn : « Il en est parmi eux qui te chicanent [P518] au sujet de l’Aumône ; si on leur en donne, ils sont satisfaits si on ne leur en donne pas, ils sont furieux. S’ils se tenaient pour satisfaits de ce qu’Allah et son Envoyé leur donnent et s’ils disaient : notre compte est Allah, Allah leur donnerait de sa faveur, ainsi que son Envoyé... » Mais avant de parler du butin, il faut parler de la guerre.

Retour à la Table des matières

B. LE DJIHAD — GUERRE SAINTE

La Guerre sainte. — La Guerre sainte *djihâd* est l’expansion de la communauté musulmane par les armes. Elle est un acte pieux puisqu’elle soumet de nouveaux fidèles à la loi de Dieu ou que, s’ils refusent conversion ou soumission primitivement, elle les supprime. Elle est aussi un acte politique : elle assure la sécurité des musulmans et leur activité économique. Dans l’immédiat, en 622, elle assurait et améliorait la vie matérielle des Médinois et des Émigrés, sous la forme classique de la razzia : accomplie pour la face d’Allah, l’expédition de Nakhla, on l’a vu, a cessé d’être un acte de banditisme. Il faut soumettre ou exterminer les ennemis d’Allah, ceux qui se déclarent tels et ceux que l’on soupçonne de l’être. Les intérêts spirituels et matériels s’unissent pour encourager l’ardeur des croyants à combattre.

Un hadîth, authentique ou non, l'exprime par une formule heureuse : « L'homme combat pour le butin ; l'homme combat pour la gloire ; l'homme combat pour qu'apparaisse la supériorité de sa vaillance ; quel est celui qui combat dans la voie d'Allah ? Celui qui combat pour que soit exaltée la parole d'Allah, celui-là est dans la voie d'Allah [mmlxviii]. »

Le mot *djihâd* ou plutôt le verbe *djâhada* apparaît d'abord dans le Coran avec le sens de « faire effort ». « Ceux qui ont peiné pour nous, nous les dirigeons dans nos voies. » « Ceux qui croient, qui ont émigré et peiné. — Ce sont aussi ceux qui supportent avec fermeté le malheur et la persécution. » Une ancienne notion de solidarité tribale persiste dans la préoccupation de ne pas créer la rupture *fitna* ; musulmans et Quraïchites s'accusent mutuellement de l'avoir causée : la guerre sainte reconstitue l'union par la communauté musulmane [mmlxix].

Le Coran impose des devoirs, dont on ne voit pas nettement [P519] à quels événements ils sont applicables : on pense à Nakhla comme à al-Hudaïbiya. « Ils t'interrogent sur les lunaisons ; ce sont dates pour les hommes et pour le pèlerinage... Combattez sur le chemin d'Allah ceux qui vous combattent... Combattez-les quand vous les rencontrerez ; faites-les sortir par où ils vous ont fait sortir. La rupture (des liens sociaux) *fitna* est plus grave que la guerre. Ne les combattez auprès de l'Oratoire sacré que s'ils vous y combattent ; mais s'ils vous combattent, combattez-les. Telle est la rétribution des incroyants. Combattez-les jusqu'à ce qu'il n'y ait plus de rupture et que la justice *dîn* soit à Allah. S'ils s'abstiennent, plus d'hostilité. Mois sacré pour mois sacré. Les choses sacrées sont matière à réparation. Ceux qui vous attaquent, attaquez-les, comme ils vous ont attaqués [mmlxx]. »

C'est bien là l'excuse de l'affaire de Nakhla, et c'est aussi l'explication du combat de Badr, où les Quraïchites ont trouvé devant eux d'autres Quraïchites, unis à des étrangers. Le Coran montre que ce sont eux qui ont attaqué et que ce sont eux qui ont créé la rupture des liens sociaux. « Combattez sur la voie d'Allah [mmlxxi] », et un verset suivant montre Moïse qui appelle les B. Israël au combat : « Qu'aurions-nous, dirent-ils, à ne point combattre dans la voie de Dieu, alors que nous avons été chassés de nos demeures, loin de nos fils... »

Allah n'accorde point toujours la victoire à ses fidèles ; il les châtie de leurs fautes, comme à Ohod ; mais ensuite il les console et les rassure : « Le combat fut inscrit contre vous et il l'est, une autre fois, pour vous. Il se peut que vous ayez horreur d'une chose et qu'elle soit un bien pour vous. » Les morts de la Guerre sainte seront privilégiés auprès d'Allah : « Si vous êtes tués sur le chemin d'Allah ou bien que vous mouriez... vous serez réunis vers Allah. » Et le Coran prononce la belle formule : « Ne dites point de ceux qui sont tués dans la voie d'Allah, ce sont des morts ; ce sont des vivants ! mais vous ne le comprenez point ! » Un autre verset en diminue, pour ainsi dire, la grandeur, en insistant sur le salaire qu'Allah leur réserve [mmlxxii].

Et comme l'État médinois grandit et s'organise, le Coran admet bien que tous les musulmans ne feront point la guerre de leurs personnes, mais il leur impose à tous d'y contribuer [P520] de leurs biens : « Vous qui croyez, vous indiquerai-je une opération *tidjâra* qui vous sauvera d'un châtiment douloureux ? Que vous croyiez en Allah et en son Envoyé, que vous fassiez effort sur le chemin d'Allah de vos biens et de vos personnes, cela est un bien pour vous [mmlxxiii]. » Ainsi apparaît l'Aumône légale *çadaqa-zakât*.

« Ils ne sont pas égaux, ceux des Croyants qui restent assis chez eux, sauf ceux qui ont quelque mal, et ceux qui de leurs biens et de leurs personnes font effort sur la voie d'Allah. » Allah avantage d'un degré les combattants de la Guerre sainte sur les Croyants qui restent chez eux [mmlxxiv]. » « Allah achète aux Croyants leurs personnes et leurs biens ; (en échange), ils auront le paradis.

Après la conquête de Mekke, la Guerre sainte devient la préoccupation essentielle de Mohammed et des Médinois. Il faut que l'Arabie tout entière se convertisse ou se soumette, et que la route de la Syro-Palestine soit ouverte. Les cavaliers musulmans se dresseront en lignes serrées devant les armées ennemies : c'est ce qu'exprime le mot *râbitû* du dernier verset de la sourate *3*, qu'il convient de ne pas comprendre au sens de : « serrez les rangs », ni de « ceignez vos reins » ; mais de : « attachez les chevaux au piquet, prêts à être enfourchés » ; c'est ce que précise un autre verset : « Préparez contre eux ce que vous pourrez de force et de lignes de chevaux attachés ; par là vous vous ferez craindre de l'ennemi d'Allah et de votre ennemi [mmlxxv]. » Il

faut avoir en main une petite troupe solide, et non une grande armée, où certains tourneront le dos [mmlxxvi].

Les musulmans devront être impitoyables envers les incroyants : « Allah est avec vous ! » — « Quand vous aurez une rencontre avec ceux qui refusent de croire, frappez-les au cou jusqu'à ce que vous les ayez assommés ; serrez la corde. » Au cours d'une razzia en 630, le cri de ralliement est « tue ! tue ! » La proclamation du pèlerinage de 632 dit : « Quand les mois sacrés seront révolus, tuez les associateurs partout où vous les trouverez ; prenez-les ; serrez-les de près ; dressez-leur toute embûche [mmlxxvii]. »

Cette attitude du Prophète est confirmée par plusieurs versets de la sourate *9*, l'avant-dernière du Coran ; ils précisent que le vrai croyant est celui « qui a foi en Allah et [P521] dans le jour Suprême et qui fait l'effort djihâd sur le chemin d'Allah ». Allah saura bien qui a fait cet effort. « Il en est qui dévorent les biens des gens pour le néant, qui ferment le chemin d'Allah ; il en est qui thésaurisent l'or et l'argent et qui ne dépensent point sur le chemin d'Allah, annonce-leur la bonne nouvelle d'un châtiment douloureux [mmlxxviii]. » Des commentateurs musulmans ont été surpris de la différence de ton qui distingue ces versets d'autres un peu antérieurs [mmlxxix] ; il faut tenir compte de l'histoire entre 622 et les dernières années du Prophète. Des versets de la fin du Coran, comme plusieurs autres, formulent des règles absolues et les atténuent par des exceptions : « La récompense de ceux qui font la guerre à Allah et à son Envoyé, qui se répandront sur la terre pour le mal, qu'ils soient massacrés, qu'ils soient mis en croix (?), qu'ils aient les mains et les pieds coupés en opposition, qu'ils soient chassés de la terre, ce sera pour eux humiliation en ce monde. Et ils auront dans le futur un châtiment terrible, sauf ceux qui « reviennent » avant que vous réalisiez sur eux [mmlxxx]. »

Le *djihâd* est donc guerre de Dieu, et une conséquence en est que les meurtres qui y sont commis, à la différence des meurtres ordinaires, n'impliquent ni réprobation morale, au contraire, ni même vengeance du sang tribal.

Mohammed s'est efforcé de réagir contre le désordre des anciens combats ; c'est à Contrecœur qu'il a dû accepter des combats singuliers à Badr et à Ohod. Il a conservé, on vient de le voir, les attaques

des cavaliers, qui reviennent aussitôt en arrière à l'écart des flèches, puis reparaissent tout à coup en un flot irrésistible : elles ont été l'un des instruments des conquêtes. Mais Mohammed les a organisées, et il a préféré les fronts de bataille où les gens à pied s'avancent avec leurs lances et protègent les archers, qui derrière eux, harcèlent l'ennemi. Un verset médinois dit : « Allah aime ceux qui combattent dans sa voie, en rangées, comme s'ils étaient une construction cimentée [mmlxxxi]. »

Dans des pages précédentes, on a vu que les guerriers morts dans la guerre sainte étaient récompensés de leur sacrifice par la faveur spéciale d'Allah. Un hadîth célèbre, fabriqué à l'époque des conquêtes dit : « Le paradis est sous l'éclair des sabres [mmlxxxii]. » La tradition et la doctrine ont [P522] développé le thème du martyr de la guerre du *Chahîd*. Goldziher a fait remarquer que ce mot est bien dans trois versets, mais que contrairement à l'exégèse musulmane, il n'y désigne nullement les combattants de la Guerre sainte, mais ceux qui ont témoigné de leur foi, on pourrait dire « les Confesseurs ». — « La terre brillera de la lumière de son maître ; l'Écriture est posée ; on fait venir les Prophètes et les Confesseurs. » — « Ceux qui ont foi en Allah et en ses Envoyés, ceux-là sont les Sincères et les Confesseurs. » — « Qui obéit à Allah et à l'Envoyé, ceux-là sont avec ceux auxquels Allah accorde ses faveurs parmi les Prophètes, les Sincères, les Confesseurs et les Pieux [mmlxxxiii]. »

A la suite du Coran et des nuances de sens qu'y prenait le mot *chahîd*, la doctrine a raffiné et distingué une quarantaine de *chuhadâ'*, dit un autre. Mais le véritable *chahîd* est le Croyant qui a été tué en un combat avec action d'éclat, ou par l'ennemi, par des révoltés, par des bandits coupeurs de route, ou mis à mort injustement par des musulmans [mmlxxxiv]. Ainsi 'Omar, 'Othmân, 'Alî, d'autres encore, ont acquis le titre de *chahîd*. Et la doctrine y a ajouté bien des malheureux, les musulmans morts dans une épidémie, dans une inondation, etc. Plus tard, la croyance populaire, influencée par le soufisme, a donné le même titre aux saints, aux marabouts qui sont les gens du *ribât*, ceux qui défendent les frontières du territoire musulman et celles de la foi.

La croyance populaire a donné aux martyrs de la guerre sainte, dès leur mort, une place près du paradis. « Allah met leurs âmes dans les corps d'oiseaux verts, qui viennent boire aux fleuves du paradis et

manger de ses fruits ; ils perchent sur des candélabres d'or à l'ombre du trône [mmlxxxv]. » D'autres traditions montrent le *chahîd* entrant au paradis, sans être examiné, au Jour du Jugement ; et quand il aura goûté aux joies paradisiaques, il voudra retourner sur terre pour combattre de nouveau.

Aussi le *chahîd* est-il enseveli, sans être lavé, dans le sang de ses blessures ; son cadavre est purifié par la gloire de sa mort ; il est bon que le combattant de la Guerre sainte, en partant au combat, s'enduise le corps d'un parfum « afin que les anges l'accueillent avec faveur après sa mort » [mmlxxxvi].

Dans la vie préislamique, c'est la tribu tout entière qui P523 razzie ou qui est attaquée ; les femmes sont là, mêlées plus ou moins étroitement à la bataille. A la campagne du Fossé, Çafya, fille de 'Abd al-Muttalib, assomme avec une poutre un Juif des B. Qoraïza qui rôde autour du fortin de Hassân b. Thâbit [mmlxxxvii]. Partant pour une expédition, Mohammed fait choisir par le sort celle de ses femmes qui l'accompagnera et il autorise ses compagnons à emmener les leurs à Khaïbar ; elles y ramassent les flèches encore utilisables [mmlxxxviii]. Mohammed approuve Umm Sulaïm qui, à Hunaïn, a un poignard pour se défendre ; Abû Talha, qui s'y couvre de gloire est accompagné de sa femme, montée sur un chameau.

Elles soignent les blessés sur le champ de bataille, comme Fâtima qui à Ohod panse la plaie de son père avec un chiffon brûlé [mmlxxxix] ; et aussi elles les mutilent, comme Hind, femme d'Abû Sufyân et d'autres Quraïchites après le même combat.

Mais elles contribuent surtout à la victoire par les encouragements qu'elles prodiguent aux guerriers en chantant leurs hauts faits dans les anciens combats et en exaltant ceux de leurs ancêtres. Ces chants ont en outre un caractère magique : ils doivent répandre la terreur parmi les ennemis ; ils ont même vertu que la malédiction du Prophète et la poignée de cailloux qu'il a lancés à Badr sur les Quraïchites.

Mohammed a si complètement approuvé la présence des femmes dans les combats qu'il a fait des cadeaux aux plus vaillantes [mmxc]. Néanmoins, la doctrine ne l'a point suivi et un hadîth a exprimé sa réprobation en lui faisant dire : « le pèlerinage est la Guerre sainte des femmes » [mmxci].

La Guerre Sainte sera considérée par des docteurs de l'Islam comme l'un des piliers de la foi, au même titre que la Prière, le jeûne et le Pèlerinage. Cependant elle ne sera jamais une obligation individuelle du Croyant, mais un devoir commun de la communauté musulmane. On devra le remplir en volontaire. Les conquêtes en changeront rapidement le caractère. La guerre contre les Empires mondiaux était tout autre chose que la soumission des populations d'Arabie, et la théorie même du *djihâd* dut se ressentir de cette transformation.

P524 *Les vaincus. Juifs et Chrétiens*. — Le Coran n'a point réglé la position des vaincus : il convient donc de suivre l'exemple du Prophète pour agir selon le droit ; et tout d'abord en ce qui concerne les Juifs de Médine. Il les a expulses ou massacrés ; il a mis en esclavage les femmes et les enfants. Sa'd b. Yazîd al-Ançârî a emmené une partie des femmes et des enfants des Banû Qoraïza sur les marchés du Nedjd où il les a vendus contre des chevaux et des armes, car l'expulsion des Juifs forgerons a privé Médine de sabres et de javelots [mmxcii].

Mohammed a confisqué les terres ; il a même détruit al-Buhaïra, une palmeraie des Banû Nâdîr, et il est convenu que c'est cela que rappelle le Coran : « Ce que vous avez coupé de bon et ce que vous avez laissé debout sur leurs troncs, ce fut par l'ordre d'Allah. » Le geste est si étrange que l'on pense à quelque bois sacré, à un *himâ* préislamique ; la doctrine en a discuté : ach-Châfi'î et Ibn Hanbal ont admis que le Prince peut l'imiter, selon les circonstances. D'autres invoquent l'exemple du calife Abû Bakr, qui interdisait de couper les arbres et de brûler les maisons [mmxciii].

Cependant les progrès de la conquête musulmane, que n'accompagnait pas toujours la conversion des vaincus, a conduit Mohammed à une attitude nouvelle. En 629, les accords avec les Juifs de Khaïbar et de Fadak ont créé la catégorie des protégés tributaires : « Combattez ceux, etc. tant qu'ils n'auront pas donné de leur main (*'an yadin*) le tribut *djizya* ; et ils seront rabaissés [mmxciv]. » Le régime des tributaires n'a été vraiment organisé que sous les Califes. Le comportement final de Mohammed implique cependant la distinction, qui deviendra la règle, entre païens, qui doivent se convertir, et « gens de

l'Écriture », Juifs et Chrétiens, qui, en se soumettant à certaines obligations, pourront conserver leur culte sous la protection musulmane.

Sur les situations concrètes, les détails fournis par les annalistes et traditionnistes sont suspects, car ils étaient surtout préoccupés de trouver des titres justifiant des possessions de fait de leur temps. Il y a surtout, semble-t-il, des accords particuliers variables. On a vu le cas des Juifs de Khaïbar. Ceux de 'Aïla, qui sont trois cents, paient chacun un dinar ; d'autres versent un quart du produit de leur P525 palmeraie ou du lin filé par leurs femmes. Un chrétien de Mekke, lui aussi, paie un dinar ; ceux de Nedjrân donnent des robes *hulal* confectionnées dans leurs ateliers, mille en *radjab*, mille en *çafar*, des cottes de mailles, des chevaux, quarante chameaux. Les Banû Taghlib chrétiens refusent de payer une *djizya*, qui s'applique aux non-Arabes, mais acceptent d'acquitter une *çadaqa* double de celle des musulmans [mmxcv]. Ce ne sont que quelques exemples. Ce qu'il y a de commun à tous est la reconnaissance d'un groupe d'hommes qui, extérieurs à la communauté musulmane, vivent à côté d'elle, subordonnés mais protégés, comme réservés pour la possibilité d'une conversion future.

Mohammed n'était pas arrivé tout droit à cette conception, et les motifs qui ont guidé son évolution sont essentiellement d'ordre historique, pratique, et non doctrinal. Des Juifs, il avait d'abord cru que sa révélation, puisqu'elle reprenait la leur, serait agréée par eux ; « gens de l'Écriture, leur dit Allah ainsi qu'aux chrétiens, il est venu à vous, notre envoyé, pour vous rendre clair beaucoup de ce que nous laissions caché dans l'Écriture... [mmxcvi] ». Mais Mohammed a trouvé les Juifs formant des groupes cohérents, et terriblement doués pour une raillerie, une chicane érudite et subite comme celle du Talmud, qui non seulement soutenait leur propre obstination, mais aux bords de la communauté musulmane encourageait le milieu des « hésitants ». Alors il a appris qu'Allah supprimerait par la force ceux de Médine et environs, comme il avait jadis supprimé le peuple des 'Âd et des Thamoud. Puis, plus tard la communauté musulmane ayant pris force, il a trouvé les Juifs des oasis plus lointaines mieux enclins à la soumission, et a maintenant senti préférable, moralement et matériellement, de les laisser subsister moyennant impôt.

Les choses, avec les Chrétiens, étaient plus simples. Ayant eu moins d'importance autour de Mohammed commençant, ils n'avaient

été l'objet de sa part ni d'un équivalent espoir ni d'une aussi forte réaction. Assurément, ils ont altéré l'Écriture et gravement erré en prenant argument d'un grand prophète, Jésus, pour donner en lui un fils à Dieu. Mais les tribus superficiellement chrétiennes qui ont un moment combattu Mohammed ne l'ont fait que pour l'avantage P526 économique de ne pas payer de *zakât* et de pouvoir librement razzier. D'autres chrétiens, même des moines, bien que Mohammed blâmât le monachisme, avaient une piété aussi méritoire que les *hanîfs*. On pouvait avec eux plus facilement s'entendre, et il n'est pas exclu que Mohammed ait consciemment cherché par moments à leur tendre la main par-dessus les Juifs et contre eux. On ne pouvait se passer des mécréants à tous égards, et encore en 631, lorsque leur fut interdit le *hadjdj*, d'aucuns craignirent « qu'on n'eût plus de quoi manger ».

Tout cela nous explique aussi qu'envers « les Sabéens, les Chrétiens, les Mages et ceux qui ont donné des associés à Dieu, Allah distinguera au jour de la Résurrection ». Les impressions, entre versets, diffèrent de ceux qui ont l'air d'admettre en faveur d'une piété même imparfaite une sorte de suspension de peine, à ceux qui brandissent leurs menaces envers les obstinés refusant de reconnaître l'Envoyé grâce auquel eussent pu être effacées les fautes du passé [mmxcvii].

Les premiers butins du Prophète. — Il convient de conserver à la Guerre sainte toute sa très noble valeur religieuse. Elle a infusé aux conquérants de l'Arabie durant la vie du Prophète et à ceux du monde musulman sous les premiers califes, un dévouement et un mépris de la mort d'une haute tenue spirituelle. Mais on ne saurait se détourner entièrement des faits. Les pages précédentes ont montré que les premiers combats des Médinois contre les « Infidèles », la bataille de Badr elle-même, sont liés à des razzias à la bédouine, c'est-à-dire à des expéditions qui ont pour but de faire du butin sur le voisin. Il est donc raisonnable qu'ayant parlé de la Guerre sainte, on réunisse ici quelques-uns des faits qui ont été déjà notés dans l'histoire de la vie de Mohammed, à leurs dates. On comprendra mieux l'importance du partage du butin qui enrichissait les combattants et aussi la caisse de la communauté musulmane par le quint qu'y prélevait le chef. C'était une opération fort délicate [mmxcviii].

D'une façon générale, la coutume préislamique y est conservée par Mohammed, avec une tendance à accentuer son droit de régler le partage selon les intérêts d'Allah et de P527 la communauté musulmane. Il est bon de lire les versets du Coran en contact avec les faits.

Après la razzia de Nakhla, 'Abdallâh b. Djalich met à part le lot du Prophète, c'est-à-dire cinq chameaux et partage le reste entre ses compagnons [mmxcix].

A Badr, Mohammed, ayant pris la part d'Allah et la sienne, divise le reste entre les Émigrés et les Ançâr. Il y eut hésitation pour ceux des Émigrés qui s'étaient écartés du combat pour monter la garde autour du Prophète. Celui-ci décida de leur donner la part de combattant [mmc]. Il se souvint aussi que, suivant la coutume, le chef livrait au chef ennemi un combat singulier et que, vainqueur, il recueillait ses dépouilles, et donnant quelque extension à cet usage, il prit pour lui le sabre d'al-Munabbih, Dhû'l-Fiqâr, dont hérita 'Alî [mmci]. Il ne faut pas oublier que Mohammed est le '*aqîd* de ses guerriers et que quand il ne les commande pas en personne, il « noue » l'étendard au chef qui va combattre, et ainsi lui communique sa chance heureuse, sa *baraka*. Par la vertu de l'inspiration divine, il est pourvu d'une sorte de potentiel magique qui lui permet d'agir sur le sort de la bataille par ses paroles, par ses gestes et par ses actes. C'est une notion qui n'est point particulière à l'Arabie ; on pourrait parler de la *baraka* des rois de France.

L'étendard contient lui-même une part de puissance magique. Chaque tribu arabe a son *liwâ* ; selon la tradition, celui des Quraïchites est conservé dans la maison de Quçaï. A Badr, Mohammed noue solennellement l'étendard à Muç'ab b. 'Umâna [mmcii].

La formule générale est donnée dans le Coran : « Ils t'interrogeront sur les dépouilles. Dis : les dépouilles sont à Allah et à l'Envoyé. » — « Sachez que ce que vous gagnez de choses en butin *ghanîma*, il y a pour Allah son quint, et pour l'Envoyé, et pour les proches, et les orphelins, et les miséreux, et pour l'homme du chemin [mmciii]. » Et ce partage est conforme, à la fois à l'usage préislamique, et à la répartition que le Coran organise pour l'Aumône légale.

Les butins en terres. — Il était facile à réaliser quand le butin consistait en objets mobiliers ; mais il n'avait pas P528 prévu les confiscations d'immeubles. Trois mois après la victoire de Badr, Mohammed se jetait sur les Banû Qaïnuqâ' et les chassait de l'oasis en leur laissant emmener leurs bêtes portant leurs meubles. Il fit, en toute autorité, le partage des maisons et des terres des expulsés entre les Émigrés ; les Ançâr reprirent possession de celles dont ils avaient bénévolement donné la jouissance à ceux-ci. Il paraît avoir confisqué les matières d'or et d'argent, pour les conserver dans le trésor de la communauté musulmane. C'est en vain que la doctrine cherche à prouver qu'il obéissait ainsi au Coran [mmciv].

Mohammed compensa, ensuite, la défaite d'Ohod par le butin des Banû Nâdîr, dont le sort fut réglé par un verset : « Ce qu'Allah a fait rendre par eux à son Envoyé, c'est ce que vous enlevez sans chevaux et sans montures (chameaux). Allah donne pouvoir à ses Envoyés sur ce qu'Il veut. » Et cela n'est pas très clair : il s'agit, dit-on, des biens immeubles que les Juifs n'ont pu emporter. Quoi qu'il en soit, l'autorité absolue du Prophète est affirmée [mmcv]. Du verbe *afâ'a*, on a tiré *fai'* qui se différencie, comme on va le voir, de *ghanîma* [mmcvi].

Un verset tardif ajoute : « pour que ce ne soit pas un tour (constant) à l'avantage des riches d'entre vous. Ce que l'Envoyé vous donne, prenez-le ; ce qu'il vous interdit, abstenez-vous-en. » Cette phrase obscure est appliquée par les commentaires au butin des B. Qoraïza : « En faveur des Pauvres Émigrés qui ont été chassés de leurs maisons et de leurs biens, espérant faveur d'Allah et satisfaction et aidant Allah et son Envoyé : ceux-là sont les vrais Croyants. » Le partage se fait selon les mêmes règles que pour l'Aumône légale [mmcvii].

Il semblerait que ces versets établissent une distinction entre les biens immobiliers acquis sans combat véritable, comme dans le cas des Juifs de Médine et ceux conquis après campagne militaire, ainsi que cela eut lieu pour Khaïbar ; mais la solution est identique puisqu'il y a eu pacte entre le Prophète et les vaincus. Les terres de ceux-ci sont *fai'* à la disposition du chef de la communauté musulmane. La même règle sera appliquée par les califes aux pays conquis par les armées musulmanes ; les anciens habitants resteront P529 sur leurs terres en situation de tributaires, en payant un impôt foncier, dit *Kharâdj*.

Le règlement du butin *faï*‘ de la campagne de Khaïbar qui laisse les Juifs sur leurs terres, mais leur impose de verser la moitié des produits au Prophète, ne fait, en somme, que confirmer un état antérieur. Les juifs de Khaïbar, tout bien fortifiés qu'ils fussent dans leurs donjons, ne pouvaient conserver leurs récoltes que si elles étaient défendues par de puissantes tribus arabes, nomadisant dans la région ; celles-ci vivaient de la part qu'elles prélevaient sur la récolte des oasis juives. Mohammed, en compensation de celle-ci, assura lui aussi la sécurité aux juifs. Il envoya chez eux un agent, un ‘*âmil* pour régler le partage selon la justice.

Le régime ainsi établi paraissait si normal qu'il suffit d'un geste du Prophète pour qu'il fût accepté par les Juifs de l'oasis de Fadak, mais il réserva l'emploi des revenus à l'entretien de ses femmes et de ses proches, ainsi qu'aux besoins généraux de la communauté musulmane [mmcviii]. Après sa mort, leur répartition donna lieu à de violentes querelles entre les B. Hâchim et les B. ‘Abd al-Muttalib d'une part, et les B.'Abd ach-Chams et les B. Naufal d'autre part [mmcix]. Il est un peu comique de savoir que Fâtima, que l'on nous représentait plongée dans les larmes depuis la mort de son père, s'en délivrait pour réclamer avec âpreté ses droits sur Fadak.

Le précédent de Hunaïn. — Ces règles nouvelles concernant les immeubles des Juifs sédentaires des oasis n'avaient point à être appliquées aux Bédouins, dont on razziait, plus ou moins complètement, les familles, les troupeaux, les biens mobiliers, sans rien changer à leur nomadisme. Mohammed en revint donc à l'application du verset *8*. 42, quand il eut à régler le partage du butin fait sur les Hawâzîn en 630 après Hunaïn.

Mohammed fit réunir le butin des Hawâzîn, le fit emmener à al-Dji‘râna et le mit sous la garde de Mas‘ûd b. ‘Amr, tandis qu'il allait perdre un demi-mois à un siège inutile d'at-Tâïf ; mais à son retour, il trouva des délégations des Hawâzîn qui venaient se soumettre et se convertir. Ils demandaient, en échange, à récupérer leurs familles, six [P530] mille femmes et enfants, et leurs biens, six mille chameaux et un nombre immense d'ovins : le Prophète leur fit choisir entre les deux lots, et ils emmenèrent leurs femmes et leurs enfants. Mohammed

avait ainsi privé l'armée d'un grand nombre de captifs, et il sentit bien que son droit de chef n'était pas assez solidement établi pour qu'il pût lui imposer cette perte. Il réunit donc l'assemblée et certains renoncèrent spontanément à leur part : « Ce qui est à vous est au Prophète », crièrent les Émigrés et les Ançâr ; mais les chefs des Tamîm, des Fazâra et des Sulaïm refusèrent. Celui des Sulaïm, Ibn Mirdâs, finit par accepter, sous la pression de ses gens. Enfin les autres consentirent, car le Prophète leur promit six parts au lieu d'une sur le butin qu'ils gagneront dans une guerre future [mmcx].

L'un des chefs des Hawâzîn, Mâlik b. 'Awf, s'est enfui à at-Tâïf ; Mohammed annonce que s'il se convertit, il lui rendra sa famille et il lui donnera cent chameaux. Mâlik échappe à la surveillance des Thaqîf qui voudraient le garder avec eux et le Prophète le nomme '*âmil* « sur ses gens et sur ceux des environs d'at-Tâïf » qu'il harcèle de razzias.

Les captifs ont été rendus il faut partager le reste. « Les gens suivent Mohammed en criant : Envoyé d'Allah, partage-nous notre butin », c'est-à-dire les chameaux et les moutons, et ils le pressent si fort contre un arbre que son manteau y reste accroché. « Rendez-moi mon manteau. Si j'avais autant de moutons qu'il y a d'arbres dans le Tihâma, je vous les partagerais. Vous ne me connaissez ni avare, ni lâche, ni menteur [mmcxi]. »

Mais, si les traditions recueillies par Tabarî sont exactes, Mohammed avait dès l'abord disposé de plusieurs captives, donnant l'une d'elles à 'Alî, une autre à 'Omar et à 'Othmân ; et 'Uyaïna b. Hiçn avait pris une vieille de grande famille, dont il espérait une riche rançon ; après l'accord avec les Hawâzîn, ces captives leur furent rendues [mmcxii]. Chaque combattant eut quatre chameaux ou quarante moutons ; et la doctrine en a conclu qu'un chameau vaut dix moutons. Le cavalier eut en outre la part de son cheval. L'armée traîna derrière elle à Madjâma, puis à Médine, des dépouilles considérables [mmcxiii].

Le Prophète y fut, en somme, le maître absolu du partage ; P531 il réussit à faire accepter sa volonté grâce au mélange d'habileté et de touchante sensibilité qui sont des traits de son caractère [mmcxiv]. Le partage du butin de Hunaïn a servi de modèle et on le trouve cité dans les

ouvrages de droit [mmcxv] qui exposent les règles à suivre. Elles se résument ainsi :

Le partage ne doit avoir lieu qu'après la clôture définitive des hostilités. Le chef décide s'il aura lieu sur le champ de bataille « en terre de guerre » ou bien après le retour en terre d'Islam. On dépouille tout d'abord les morts de leurs armes et de leurs vêtements qui sont attribués en *salb* à ceux qui les ont tués. Il faut s'abstenir du désordre préislamique, de la ruée au cours de laquelle les combattants prenaient eux-mêmes leur part de butin ; des hommes affamés font cuire avant le partage de la viande prise sur l'ennemi : le Prophète ordonne de renverser les marmites [mmcxvi]. Le cheval du mort est donné à celui qui l'a tué ; on discute sur l'attribution de l'argent trouvé dans la ceinture du mort.

Le chef met à part « le quint d'Allah et de son Envoyé » et le distribue aux ayants droit. Puis il fait de petits cadeaux aux non-combattants qui ont néanmoins assisté à la bataille : esclaves, femmes, enfants, infirmes, tributaires. Ce don doit être inférieur à une part de combattant. La doctrine l'a appelé *nafl* [mmcxvii]. En diverses rencontres, Mohammed récompense ainsi des femmes qui ont soigné les blessés.

La masse du butin est partagée en portions égales entre les combattants, sauf le privilège du cavalier, sans distinguer, dans les armées des conquêtes, les volontaires des soldats réquisitionnés et payés, ni même des mercenaires ; le chef tient compte pourtant des mérites particuliers de certains combattants.

Telles sont les règles. Quelque souples qu'elles soient, elles pouvaient en certaines circonstances être un peu étroites. L'exemple heureux du Prophète laisse au chef une large mesure d'appréciation.

A Khaïbar, at-Tufaïl b. 'Amr, avec ses quatre-vingts tentes de Banû Daus convertis, rejoint l'armée musulmane ; le Prophète leur attribue des parts normales [mmcxviii]. Des Quraïchites, jadis émigrés en Abyssinie, rentrent en Arabie, fort dépourvus ; Mohammed les fait participer au butin de Khaïbar [mmcxix]. A Khaïbar enfin, le Prophète prit pour lui, hors partage, un objet de choix, *aç-Çâfî*, la femme du chef juif, Çafiya, qu'il P532 épousa [mmcxx]. Sur le butin des Banû Qoraïza, il avait déjà pris pour concubine Raïhâna, qui finit par se convertir et qu'il épousa.

Une impression se dégage de tous ces faits particuliers. On le redira, il n'a jamais été dans la pensée de Mohammed de supprimer rien des structures tribales. Aussi bien, si la communauté musulmane existe, il semble ne pas parvenir aisément à la concevoir comme une personnalité juridique nouvelle, qui pourrait posséder des biens. C'est donc essentiellement à lui-même personnellement qu'il fait attribuer les ressources qu'Allah lui procure, après quoi, naturellement, il assure, sur le mode de rapports privés, la subsistance ou la récompense de ses proches et de ses fidèles : ce qui lui permet aussi, avec tact, de pratiquer, par cette répartition, une « politique ». Et c'est pourquoi tout ce qui est conquis sur l'ennemi est tant bien que mal assimilé à du butin, et non à des biens d'un État qui n'existe encore qu'à demi et n'en a qu'à demi conscience.

Qatî'a, waqf, etc. — Les annalistes, traditionnistes et juristes des générations postérieures à Mohammed, préoccupés de trouver dans sa conduite des précédents aux pratiques de leur temps, font remonter jusqu'à lui, dans l'usage des biens conquis, les pratiques de l'*iqtâ*' et du *waqf*. [Il est impossible de discuter ici de ces questions, qui ne prennent leur signification qu'à la lumière de leurs développements ultérieurs. Il va de soi qu'on peut trouver d'une manière vague dans tels actes de Mohammed les antécédents de pratiques précises plus tardives ; ce qui caractérise cependant ces actes est d'être encore mal différenciés, parce qu'aucun besoin ne se faisait sentir encore de telles différenciations.]

L'*iqtâ*', ou plutôt, pour prendre le terme prédominant aux premiers siècles de l'Islam, la *qatî'a*, c'est-à-dire la concession en jouissance d'une terre dont l'éminente propriété appartient à la communauté musulmane, aurait donc des antécédents dans la garantie de leurs biens promise par le Prophète aux évêques de Nedjrân et des B. Hârith b. Ka'b, à des Rabî'a du Hadramaut, à des Lahm, à des Azd ; dans la concession d'un *himâ* aux Banû Qurra pour y faire P533 paître leurs bêtes, aux Azd du pays Sarât en échange de leur acceptation de verser tribut ; ou enfin dans des concessions analogues en faveur d'individus, d'un terrain des confins syriens à un frère de Tamîm ad-Dârî, d'un village avec ses cultures à un Aslamî ; etc. [mmcxxi]. Le développement

de la communauté et de ses possessions territoriales engageait évidemment insensiblement Mohammed à des initiatives de l'ordre de celles que plus nettement et massivement auront à prendre ses successeurs.

On peut en dire autant du *waqf*. Un hadîth apocryphe forgé pour les besoins de l'État musulman postérieur fait dire au Prophète : « Je fis (du revenu des terres) un bien de mainmorte *waqf* éternel que je leur laissai (aux musulmans) comme trésor à se partager jusqu'au jour de la Résurrection [mmcxxii]. » Plus historiquement peut-être et plus précisément, on peut citer comme antécédents aux *waqfs* — fondations perpétuelles au bénéfice d'une institution d'intérêt public, religieuse surtout, ou au bénéfice des « pauvres » de la descendance du donateur — la fondation de la mosquée de Médine aux frais des B. Nadjdjâr [mmcxxiii], et l'affectation par le Prophète des revenus des biens juifs de Khaïbar et Fadak à l'entretien de sa famille. Mais en général l'aumône *çadaqa*, le *waqf*, voire, si cela se passe à l'article de la mort, le testament *waçiya* apparaissent dans le *hadîth* comme des notions quasi interchangeables, et il est inutile d'insister, dans un ouvrage consacré à Mohammed, sur des institutions qui ne prendront leur sens qu'après lui.

On a de même cherché dans la conduite du Prophète des précédents aux contrats privés de métayage agricole *muzâra'a* et d'irrigation pour plantations d'arbres *musâqâ*. Naturellement des coutumes de ce genre, et sans doute ces noms même, existaient en Arabie avant Mohammed ; il n'a pas dû y changer grand-chose. [Mais la confusion que nous avons constatée déjà entre organisation privée et publique entraîne, dans le cas des Juifs de Khaïbar, que leur redevance, qu'on appelle *muzâra'a*, ressemble aussi bien à une amorce du futur impôt *Kharâdj*. Là encore il paraît oiseux de discuter ici de notions qui ne se distingueront bien qu'après Mohammed.]

Retour à la Table des matières

VI. L'ÉTHIQUE DE LA COMMUNAUTÉ. LA JUSTICE

A. L'ETHIQUE

P534 Dans les développements qui précèdent, on a vu naître, grandir, se définir plus ou moins clairement, autour du Prophète, la Communauté des croyants ; et celle-ci, en même temps que fait religieux, est d'un autre point de vue fait social. On a vu d'autre part en diverses occasions l'attention portée par Mohammed au soulagement de misères, au redressement d'injustices ; ses premiers adeptes furent, sinon des malheureux, du moins pour une part des déclassés ou des jeunes, étrangers, même s'ils en étaient proches par les liens du sang, au milieu étroit des dirigeants de Mekke. Des constatations de ce genre ont amené jadis Grimme, et d'autres à sa suite, dans l'ambiance des propagandes sociales vagues du XIXe siècle, à voir en Mohammed un réformateur social avant le réformateur religieux. Les positions modernes sont moins simples.

Réformateur social, Mohammed ne l'a jamais été, si l'on entend par là un homme qui, ayant réfléchi aux structures sociales, en a souhaité ou effectué la transformation. Le point de départ de sa pensée et de son action est essentiellement religieux, comme l'avait été avant lui celui de la plupart des grands prophètes et fondateurs de religions. Mais, si l'Islam n'a jamais été volonté de transformation sociale, il n'en résulte ni qu'une telle transformation n'ait pas eu lieu, ni qu'il n'ait pas été obligé de s'en soucier. Mohammed n'en voulait ni à la structure des tribus ni à l'organisation de Mekke : mais il a constitué une communauté dont le principe ne devait rien à l'une ni à l'autre et qui contribuait à les saper à mesure de sa croissance. Mohammed a commencé par parler d'Allah et du Jugement ; mais il a fallu organiser ensuite, matériellement et moralement, une communauté qui, réduite d'abord à un cercle d'intimes, a fini par essaimer à travers toute l'Arabie. L'Islam a donc, sinon un point de départ social dans la conscience de ses premiers adeptes, du moins très vite un effet social. [Un P535 livre récent [mmcxxiv] a bien mis en relief comment, même si la prédication du Prophète est religieuse, il ne s'ensuit pas que ceux qui l'ont embrassé l'aient fait, consciemment ou non, pour de seuls motifs d'ordre religieux. On ne veut pas seulement par là dire qu'un certain malaise social peut prédisposer à la recherche de plus hautes satisfactions religieuses, mais plus concrètement que les implications sociales

de l'Islam ont pu séduire ceux qui dans l'ordre social d'alors ne se sentaient pas entièrement satisfaits. Autrement dit il a pu y avoir dans le succès de l'Islam un facteur social dès le début, même s'il n'y avait pas alors de contenu social voulu dans la prédication de Mohammed.]

C'est avec ces idées présentes à l'esprit qu'il faut aborder l'étude de l'« éthique » de Mohammed. On l'a dit, pour lui la pratique du Bien ne se distingue pas de celle de la Religion, et l'œuvre à accomplir en ce monde n'est pas d'abord d'ordre social. Mais la conception qu'il développe des vertus à encourager et des vices à réprouver s'inspire essentiellement du désir d'assurer par le perfectionnement moral la cohésion de la communauté. Sa « morale pratique » est d'abord une morale de solidarité. Et si au commencement il a donné des ordres sous une forme violente et stricte, il a par la suite perçu la nécessité de laisser des facilités à l'observation de la Loi, s'il voulait éviter de désespérer les fidèles et parvenir à en attirer d'autres. Enfin le comportement qu'il prescrit, il le pratique en premier lieu lui-même : et l'étude de son « éthique » est donc pour le musulman, on a déjà rencontré cette idée, étude de son exemple.

Les vertus essentielles sont donc d'abord des vertus de solidarité, de justice, de bonté, que l'intention dirige vers Dieu. Dans la toute première communauté, l'ardeur de la foi commune maintenait les relations affectueuses ; après l'Hégire, un grand élan réunit les Émigrés et les Médinois en une magnifique fraternité. Mais le développement de la communauté, les faits nouveaux, politiques et économiques, l'altérèrent bientôt, et le Coran dut en rappeler le mérite aux croyants. « Accrochez-vous tous ensemble à la corde d'Allah ; ne vous divisez point, rappelez-vous la grâce qu'Allah vous a accordée, alors que vous étiez ennemis... » Et plus tard d'autres versets recommandent l'amitié aux P536 croyants envers ceux qui n'ont pas combattu leur foi, et met en garde contre la *fitna*, la rupture de la solidarité musulmane. La tradition recommandera de venir en aide aux croyants en toutes circonstances. Enfin un verset coranique pose nettement le principe de l'autorité suprême de la Loi de Dieu pour faire régner la paix entre les croyants, c'est-à-dire de celle de son prophète à l'époque où il devient le maître de l'Arabie. La société préislamique aux guerres intestines permanentes doit faire place à une communauté musulmane au sein de laquelle il ne doit plus exister de partis *tâïfa*. « Si deux partis de croyants s'entretuent, mettez la paix entre eux. Si l'un d'eux se dresse

contre l'autre, combattez celui qui se dresse jusqu'à ce qu'il cède à l'ordre de Dieu, et s'il cède mettez la paix entre eux, selon l'équité ; et maintenez la balance égale, car Dieu aime ceux qui la tiennent ainsi. » (C'est ce qui se passera en 660 à la bataille de Çiffîn.) Et encore : « Les croyants sont frères : mettez la paix entre vos frères [mmcxxv]. »

L'Islam est donc religion sociale et non individualiste. Il ne pousse pas à l'isolement, mais à la réunion, par la prière du vendredi et les rites des fêtes. Il fait du consensus *idjmâ*' un critérium du bien — ce qui est reconnu comme tel, *ma*'*rûf* — et du mal — *munkar* — ; étant entendu qu'ainsi se manifeste l'ordre de Dieu. L'Islam continue d'ailleurs ainsi en la transposant la tradition arabe, pour laquelle compte si fort cette solidarité sociale '*açabiyya* dont parlera plus tard éloquemment Ibn Khaldûn dans l'ambiance d'expériences différentes. Pour l'Arabe cette solidarité est tribale, et cette solidarité de la tribu '*achîra* n'est pas dénoncée par le Coran, qui la place toutefois après celle de la famille : mais celle-ci à son tour vient maintenant après la nouvelle et fondamentale solidarité entre croyants. Et cette solidarité est d'essence contraire à l'ancienne inclusion de l'individu dans la tribu : au jour du Jugement, chacun sera personnellement responsable de ses propres actes, et c'est dans le même sens que vont les efforts d'amélioration, par Mohammed, de l'antique talion [mmcxxvi].

La solidarité a pour corollaire la bonté morale et la générosité matérielle. On a vu ces traits de caractère dans la personne de Mohammed. Un hadîth dira d'aimer pour son frère [P537] ce qu'on aime pour soi-même [mmcxxvii]. Sur le plan moral on peut leur rattacher la recommandation de s'abstenir de ces moqueries, insultes et sobriquets si chers aux Arabes, mais qui étaient à l'origine de tant de querelles, et, réciproquement et plus largement, celle de l'oubli des injures [mmcxxviii]. On verra que Mohammed cherche à atténuer les inconvénients de la coutume arabe du talion. Naturellement une protection spéciale est due à l'orphelin et à la veuve des guerriers morts pour l'Islam [mmcxxix].

Matériellement il y a lieu de préciser l'attitude de Mohammed envers les biens de ce monde. Elle n'est pas celle du christianisme. Dans la prédication de Jésus, la préparation à l'autre monde commence par la renonciation aux biens de celui-ci. Rien de tel dans l'Islam. Certes les biens matériels ne sont pas en eux-mêmes des biens, et des richesses croissantes de la communauté pourront naître maux et dis-

cordes. Mais il n'y a rien de mal non plus en soi à en jouir, à condition d'en faire un bon usage, et Mohammed protège sévèrement la propriété contre le vol, et conserve ou modifie certaines règles qui sont d'administration de son bien par un père de famille sans romantisme.

D'un côté donc il faut « libérer un esclave, nourrir un orphelin ou un pauvre », faire à leur intention une part de son bien, « pour l'amour de Dieu ». Mohammed combat ainsi dans Mekke l'égoïsme des Quraïchites, lié à leur irréligion. « As-tu considéré celui qui dit le Jugement mensonge, celui qui repousse avec dédain l'orphelin, qui ne se dévoue pas à la nourriture du pauvre ? » versets où est en germe l'Aumône légale. Et plus tard : « Que ceux qui sont avares de ce qu'Allah leur a donné de sa faveur ne comptent pas que ce soit un bien pour eux, mais un mal ; ils auront au cou ce dont ils furent avares, au Jour de la Résurrection. » Il y a une bonté d'attitude qui accueille avec bienveillance le malheureux. On a souvent cité les versets où il est dit que le Prophète « a froncé le sourcil et s'est détourné quand vint à lui l'aveugle », avec l'explication du hadîth, pour lequel cet aveugle appartenait à une famille riche ; mais au pauvre il faut faire sa part. « Donne au proche son droit, et au misérable et à l'homme du chemin. » « Ce que vous donnez de *ribâ* (intérêt usuraire) accroît la fortune des gens ; P538 ce que vous donnez d'aumône *zakât* en cherchant la face de Dieu, ceux-là sont ceux qui récoltent le double. » « Je ne vous demande point d'autre récompense que votre amour des proches. » Et un autre verset réunit les devoirs de prière, de concorde, de partage des biens et d'entraide dans le malheur [mmcxxx].

Mais d'autre part, la générosité fastueuse, la prodigalité du chef bédouin, qui donne à pleines mains pour être loué, et aussi parce que cela plaît et profite à ses dieux, et qui ensuite se dédommage en allant piller ses voisins, cette « vertu » là ne saurait être celle d'un croyant. « Ne sois point généreux pour en tirer orgueil », et un autre verset condamne les dépenses hypocrites. D'autres s'en prennent à l'excès en lui-même : « Ne tiens point ta main enroulée autour de ton cou, mais ne l'étends pas non plus de toute sa longueur. » Ce qu'on explique ailleurs : « Car ton Maître étale la fortune pour qui Il veut, et Il donne la mesure, par où l'on sait qu'Il met les hommes à l'épreuve. » A Médine : « Dépensez sur le chemin d'Allah, mais ne vous jetez pas de vos propres mains dans la ruine. » Un hadîth précise : il faut d'abord nourrir sa famille et payer ses dettes, puis faire l'aumône du

superflu (Abû Bakr le donnait tout entier). Le croyant demande à Allah de le laisser dans la moyenne et de ne l'éprouver ni par la richesse pour la reconnaissance ni par la pauvreté pour la patience [mmcxxxi].

Parmi les autres vertus qui sont liées à la solidarité musulmane, le Coran souligne l'honnêteté, fondamentale dans une société marchande, et la sincérité. Malheur aux hypocrites : « Ne comptez point que ceux qui... aiment à être loués de ce qu'ils n'ont point fait, non ne comptez point qu'ils soient en un refuge contre le châtiment... » Mais l'on admet que les nécessités « politiques » autorisent certaines dissimulations et feintes si le cœur reste croyant et ferme [mmcxxxii].

L'interdiction du meurtre, hors justice et hors *djihâd*, va de soi. Mais elle a un double aspect : la vie humaine, création divine, est sacrée, et par conséquent, non seulement le meurtre mais le suicide seront châtiés [mmcxxxiii].

En bref, Dieu aime ceux qui font le bien, les justes, les purs, ceux qui ont crainte, qui sont patients, qui combattent dans sa voie [mmcxxxiv] ; il n'aime pas les orgueilleux, les mécréants, les méchants et injustes, les prodigues, les malveillants, P539 les présomptueux [mmcxxxv]. Une suite de dix versets, de la fin de la seconde période mekkoise, récapitule les devoirs des croyants : n'associer aucune divinité à Allah ; avoir du respect pour ses père et mère ; être bon envers sa famille ; ne pas tuer ses jeunes enfants par crainte de la pauvreté ; ne pas forniquer ; ne tuer un être humain qu'à bon droit ; donner juste mesure ; ne toucher à la fortune de l'orphelin que pour un bien ; ne pas suivre ce dont on n'a pas connaissance ; ne point se répandre orgueilleusement sur la terre [mmcxxxvi]. Un autre passage plus tardif associe aussi le mérite de la piété et ceux de n'être « ni prodigue ni avare », de « ne point tuer, sauf selon le droit », d'être *nafs* que Dieu a fait sacré [mmcxxxvii]. Il y a eu évidemment chez Mohammed un souvenir du Décalogue [mmcxxxviii].

On peut naturellement glaner dans le Coran des conseils d'ordre plus modeste. Il met en garde contre les mauvaises fréquentations, il conseille de cacher le mal plutôt que de le proclamer, de peur de contagion morale. Le Coran attache une certaine importance à la bonne éducation, à la politesse, envers le Prophète d'abord, mais aussi d'une manière générale, et le hadîth développera ces indications [mmcxxxix]. La salutation « par la paix », *bi's-salâm*, serait une innovation musul-

mane, remplaçant les formules préislamiques [mmcxl]. On ne doit pas entrer chez autrui sans prévenir et être autorisé, et il faut savoir s'en aller [mmcxli], etc. Petites choses, si l'on veut, qui témoignent toujours de la même intention, si indispensable dans le milieu où vivait Mohammed, d'assurer partout et toujours l'harmonie au sein de la communauté.

[D'autres prescriptions se rattachent à des croyances, à des coutumes islamiques ou préislamiques. On a vu les interdits alimentaires. Mentionnons l'interdiction du mode de tirage au sort appelé *maïsir* [mmcxlii], les efforts pour réagir contre la légèreté des serments, idolâtres ou vains s'ils ne sont pas prêtés au nom d'Allah ; Mohammed lui-même, du moins à Médine, évite ce serment [mmcxliii]].

Retour à la Table des matières

B. LA JUSTICE

Il était bien d'avoir défini de grandes ou petites obligations morales ou sociales des Croyants. Pour faire effectivement P540 régner la concorde, il fallait aussi organiser une justice.

Dans l'Arabie ancienne, l'arbitre qui décide souverainement des querelles non réglées par l'application automatique de la coutume est appelé *hakam*. C'est en ce sens qu'un verset médinois recommande le choix d'un *hakam* dans la famille du mari et d'un autre dans la famille de la femme dans un cas de désaccord entre époux ; « si tous deux désirent un accord Allah les y aidera » [mmcxliv]. Mohammed fut essentiellement le *hakam* de la communauté musulmane. Et les règles nouvelles de vie qu'il imposait, il était nécessaire qu'il les renforçât par des sanctions : ce sont les *hudûd*, les amorces d'un droit pénal médinois.

A vrai dire l'Islam n'a pas alors développé de doctrine morale du châtiment. Il y a le châtiment religieux, qui est affaire d'Allah ; la peine, qui est la compensation selon la conception préislamique ; la défense du pouvoir par la suppression de l'ennemi ou la terreur de l'exemple ; et la petite justice administrative.

Il n'y a donc pas lieu d'entrer dans beaucoup de détails, mais seulement d'indiquer sommairement par quelques exemples comment Mohammed a réagi devant les usages de son temps.

A la base de la tradition préislamique figurait le talion, *qiçâç*, c'est-à-dire, pour cas de meurtre, la vengeance du sang ; à la place cependant le groupe social solidaire de la victime pouvait accepter une compensation *diya*, en argent ou bêtes etc. Mohammed n'a pas supprimé le talion, soit qu'il n'en ait pas eu l'idée, soit que la chose lui eût paru impossible. Du moins a-t-il cherché, tout en tolérant le principe, à limiter les applications, non seulement en encourageant à l'acceptation de la *diya*, mais en précisant que le meurtre justicier ne saurait être effectué sur une autre personne que le meurtrier effectif, ni sur une personne d'une autre catégorie sociale (homme pour femme, libre pour esclave, musulman pour non-musulman). Qu'il s'agisse de *qiçâç* ou de *diya*, la pratique en met en présence les deux groupes sociaux de la victime et du coupable, solidairement chacun responsable, la '*aqîla*. C'est naturellement, dans la société arabe, fondamentalement encore la tribu ; et il ne P541 semble pas y avoir grand-chose à dire de Mohammed à cet égard [mmcxlv].

En ce qui concerne les autres crimes, ou délits, il y a par contre peut-être chez lui une innovation, par rapport au passé arabe. Le vol (distinct du brigandage avec meurtre) doit selon le Coran être puni de la main coupée ; cette peine, étrangère à la tradition préislamique qui ne connaissait que le vol réciproque, a-t-elle été empruntée par Mohammed aux Iraniens ou à Byzance ? La question n'est pas éclaircie [mmcxlvi]. On parlera plus loin à propos de la famille, de l'adultère et de la peine qui frappe la femme coupable.

Pour ce qui est de la procédure, il faut mentionner l'importance attribuée au témoignage, tout particulièrement lorsqu'il s'agit d'accuser une femme d'inconduite (où quatre témoins sont requis) [mmcxlvii]. Le témoignage assermenté est admis par exemple pour la désignation d'un meurtrier non autrement connu ; c'est la *qasama*, par les membres du clan de la victime [mmcxlviii].

Retour à la Table des matières

VII. L'ISLAM PRIMITIF ET LA VIE ÉCONOMIQUE

On ne cherchera pas ici à tirer du Coran et de la tradition tous les documents qui pourraient nous renseigner sur la vie économique de l'Arabie au début de l'Islam, et particulièrement de la communauté médinoise. L'essentiel est de souligner comment l'économique se lie au religieux. (Le mot dit plus haut de la *muzâra'a* montre la difficulté de tirer parti des insuffisantes données sur la vie agricole vue par Mohammed, et l'on parlera seulement ici du commerce, pour lui plus important.).

Le Commerce. — On a vu comment avant l'Islam commerce et cultes se soutenaient l'un l'autre. Les dieux protégeaient les caravanes. Allah n'est à cet égard que leur héritier. Il faut donc être en un pacte constamment renouvelé avec lui, lui plaire par des offrandes d'autant plus riches qu'il aura procuré plus de richesse. Il n'est pas antireligieux en soi, répétons-le, pour un Arabe de désirer les biens de ce P542 monde, si on les attend d'Allah, et non pas de quelque faux dieu. C'est seulement le sentiment personnel de Mohammed qui introduit le sens d'un certain ascétisme. Mais dès le début la révélation met le commerce sous la protection la plus efficace, celle d'Allah. Elle favorise, depuis que les Quraïchites sont convertis, les transactions qu'ils effectuent par caravanes ou par individus isolés avec les principales régions de l'Arabie méridionale, avec la Syrie, l'Iraq et l'Abyssinie. Ces relations étaient assurées par des contrats, dont les formes étaient, sans doute, fort diverses. Questions auxquelles le Coran, puis la tradition, sont attentifs.

L'activité lointaine préparait la réalisation des bénéfices au cours des grandes foires qui, hors du territoire sacré, mais cependant sous la protection divine, se tenaient dans les jours qui précédaient le pèlerinage de 'Arafa-Muzdalifa et après les cérémonies de Minâ [mmcxlix]. Les produits du sol et de l'industrie de l'Arabie s'y échangeaient avec les marchandises importées par les caravanes. Des gens y venaient de contrées lointaines. Des coutumes commerciales diverses s'y mêlaient, comme les croyances religieuses.

Les ateliers familiaux, renforcés par des esclaves étrangers qui y apportaient des techniques nouvelles, fournissaient la matière d'un important commerce intérieur. Mekke avait une industrie du cuir, particulièrement de la sellerie, à laquelle les sacrifices des pèlerinages fournissaient une abondante matière première. On y trouvait aussi des ateliers de broderie et de tissage de fines étoffes. A Yathrib, les Juifs confectionnaient des armes, des bijoux, des instruments de toutes les sortes. Le Yémen fabriquait de belles étoffes. Partout on savait faire la poterie.

Il y a aussi des produits de la mer. Les histoires des prophètes ont répété dans le Coran l'importance du navire pour Jonas et pour Noé [mmcl] ; puis il a rappelé la bonté d'Allah qui a procuré aux hommes des montures, sur la terre, les bêtes de somme, et sur la mer les navires. Il la leur a soumise, « pour que vous mangiez de la chair fraîche et que vous fassiez sortir de la mer des parures dont vous vous ornez ». Le Coran distingue d'ailleurs entre les deux mers *bahr*, celle du Nil ou de l'Euphrate dont l'eau est douce et agréable et celle dont l'eau est amère : ainsi apparaissent les pêcheries P543 de perles des « deux mers » *bahraïn*. Le Coran ne cache point aux Croyants les dangers de la mer, où la fureur du vent grandit les vagues et en fait des montagnes. Tout cela ne va pas bien loin, et il ne faut pas, semble-t-il, exagérer l'importance de ces versets, ni leur étendue d'application [mmcli]. Les côtes de l'Arabie sont, pour la plupart, inhospitalières.

L'existence matérielle des Mekkois n'était assurée que par des relations commerciales avec les hauts pays de la côte méridionale de la mer Rouge, les Sarât. On raconte qu'un homme du Yamâma vint à Mekke, et qu'il y fut mal accueilli ; il fit comprendre qu'on avait besoin de ses marchandises. Rentré chez lui, il annonça aux Quraïchites que rien ne leur viendrait plus du Yamâma sans l'autorisation du Prophète, que celui-ci accorda, à la demande des Mekkois. Cinq siècles plus tard, Ibn Djubaïr, en 1183, verra arriver les gens des Sarât, pour accomplir la '*umra* de *radjab* : les Mekkois les accueillaient avec grande joie, eux et leurs légumes [mmclii].

La prédication de Mohammed avertissait les Quraïchites que leur incroyance et les vices de leur existence sociale et commerciale étaient près de les priver de la faveur divine qui assurait leur prospéri-

té en ce monde et leur bonheur dans l'autre. A Médine, les avertissements du Prophète devinrent les ordres du chef de la communauté musulmane, constamment dirigé par Dieu. Ainsi se constitua un ensemble de prescriptions qui sont la base du droit commercial musulman. Il est difficile, sans déborder dangereusement sur la société postérieure, d'étudier toutes les opérations de vente, louage, etc... ; on indiquera seulement ici quelques règles relatives aux échanges et particulièrement au *ribâ*.

Les relations commerciales, qui se nouaient jadis sous la surveillance des dieux, étaient passées sous la protection d'Allah. Elles s'affirmaient et se prouvaient par le témoignage et par le serment, auprès du sanctuaire. « Et il lui prêta le serment entre la Pierre Noire et le Multazam [mmcliii]. » Le souq est toujours à l'ombre de la mosquée. Des formules, que dominait le nom d'Allah, liaient les deux parties en un contrat ; il y avait offre et acceptation, en une vente comme en un mariage. On prévoyait volontiers une valeur compensatoire en cas de non-exécution [mmcliv].

P544 La langue arabe du VIIe siècle ne distingue pas l'échange de produits et celui où il y avait intervention d'une monnaie. La monnaie, chez les peuples d'économie primitive, est de nature variée : en 1283, les pèlerins de Syrie apporteront encore avec eux au *hadjdj* certaines pièces d'étoffe, dont ils savent qu'elles leur serviront de monnaie sur le chemin du retour [mmclv]. Néanmoins, les Arabes du VIIe siècle connaissaient les monnaies d'or et d'argent, qui étaient, en général, usées et rognées ; on les soumettait à un pesage attentif. On connaissait la balance romaine classique, *qistâs*, *mizân*, l'instrument avec quoi l'on pèse *wazana*. Elle était fabriquée au Harrân, et sans doute aussi à Yathrib, par les juifs. Fausser les balances a toujours été partout un procédé commercial. A Mekke, le Coran recommande de peser avec une balance juste. Au Jour du Jugement, les actions des hommes seront pesées dans une balance à fléau immense [mmclvi] ; car « Allah a acheté aux croyants leurs personnes et leurs biens pour que le paradis soit à eux... Réjouissez-vous de l'échange que vous avez conclu [mmclvii]. »

Le Coran cite le nom de plusieurs mesures de poids. Le *mithqâl*, dans des versets, désigne le poids d'une chose légère. Au jour du Jugement, « qui aura fait le bien pour le poids d'un *mithqâl* le verra ; qui

aura fait le mal pour le même poids, le verra ». Dans un autre verset, cet atome sera un grain de moutarde. Il pesait les matières précieuses : perles, drogues, et équivalait au dînâr et au *solidus* romain. Le *qintâr* est poids lourd, venu de Syrie ; le Coran réprouve l'orgueil que l'on tire des « *qanâtîr* d'or et d'argent de bon poids ». Le *dînâr*, unité de la monnaie d'or, tire son nom du *denarius* romain [mmclviii].

Le *dirhem*, perse *direm*, grec *drakhmi*, est cité par le Coran comme la monnaie inférieure, dans l'histoire de Joseph, alors qu'il est dans le puits : « ils le vendirent pour un prix vil, pour des dirhems comptés », c'est-à-dire n'ayant pas le poids normal [mmclix].

Des transactions se réglaient donc au comptant soit par échanges de marchandises, soit par règlement en monnaie. Mais dans un pays où les prévisions atmosphériques sont particulièrement incertaines, on pratiquait les opérations à terme. On comprend qu'un emprunteur ait un besoin immédiat [P545] de dattes et qu'il trouve un prêteur qui espère, par exemple, qu'au terme fixé pour la restitution les dattes auront augmenté de valeur : il aura ainsi conservé un excédent de récolte, sans avoir à l'emmagasiner et sans courir les chances de perte. On peut aussi se souvenir que les Arabes avaient le goût du jeu, donc de la mise en œuvre du hasard. Mais cet échange très normal paraît avoir été souvent vicié par une condition usuraire, et constituer ainsi le *ribâ* [mmclx].

L'usure. — Il semble que la première condamnation du *ribâ* date de la révélation mekkoise : « Ce que vous donnez de *ribâ* pour que cela croisse dans les biens des gens ne croîtra point auprès d'Allah, alors que ce que vous donnez de *zakât* en recherchant la face d'Allah, ceux-là sont ceux qui auront le double. » On retrouvera l'opposition entre *ribâ* et *zakât*, et la doctrine définit le *ribâ* comme un échange à terme et à quantité égale, des marchandises mêmes sur lesquelles la *zakât* a été instituée : matières précieuses, or, argent, perles, dattes, sel. En cas de non-exécution au terme fixé, l'emprunteur doit payer double. C'est cette dernière clause qui donne au contrat un caractère usuraire, condamné par les lois des Juifs et des Chrétiens [mmclxi].

Par l'interdiction de ce contrat usuraire, Mohammed poursuivait sa prédication contre les abus sociaux commis par les Quraïchites ido-

lâtres. Je ne sais si l'origine du mot *ribâ* est à trouver dans l'hébreu *rebah* ou dans une dérivation arabe : c'est du moins par un sentiment bien arabe que Mohammed l'interdit, à une époque où il recherche la conversion d'Arabes qui ont à pâtir de l'avidité des commerçants mekkois [mmclxii]2160). Des versets médinois redisent : « Vous qui croyez, ne dévorez pas le *ribâ* en doublement redoublé [mmclxiii]. »

D'autres versets médinois y insistent : « Il en est parmi les gens de l'Écriture qui, quand tu leur as fait confiance d'un qintâr te le donnent, et il en est qui, quand tu leur as livré un dînâr ne te le donnent qu'après que tu es resté planté devant eux. » Et ailleurs : « Ne dévorez pas vos biens entre vous dans le vide, mais que ce soit commerce, avec accord mutuel. » Enfin, le Coran le reproche aux Juifs : « Et ils P546 prennent l'usure qui leur a été interdite et ils dévorent le bien des gens dans le vide [mmclxiv]. »

La lutte contre le *ribâ* n'est pas moins vivement menée dans de nombreux *hadîth*. L'usurier sera possédé par Satan qui l'étranglera de ses propres mains. L'usurier sera jeté dans un fleuve d'où un autre homme l'empêchera de sortir, en lui lançant des pierres [mmclxv].

L'Assyro-Babylonie condamnait déjà le prêt à intérêt. L'Ancien Testament a des formules précises d'interdiction : « Tu ne lui donneras point ton argent à intérêt et tu ne lui donneras point tes victuailles pour les accroître. » — « Celui qui prête à intérêt et qui cherche accroissement vivra-t-il [mmclxvi] ? » L'Évangile et les Pères de l'Église maintiennent les interdictions juives.

Les textes musulmans n'étaient pas assez précis pour que la doctrine en conclue à l'interdiction absolue du prêt à intérêt, ce qui eût été une entrave à la vie économique. Il y eut désaccord entre les docteurs : certains d'entre eux insistèrent pour l'interdiction complète.D'autres, derrière Ibn'Abbâs, estimèrent que le Coran n'avait condamné que la clause usuraire du doublement du prêt en cas de non-restitution au terme fixé.

Un verset médinois prévoit d'ailleurs une dette à terme : « Mettez-la par écrit, ou que quelqu'un l'écrive selon l'équité [mmclxvii] que dicte celui auquel la dette est imposée. S'il est incapable, que son tuteur dicte. » « En outre, on se fera assister de deux témoins mâles ou bien d'un homme et de deux femmes. Ces règles ne sont imposées qu'à

l'échange à terme. S'il s'agit d'une opération commerciale immédiate que vous réalisez entre vous, prenez témoignage... mais il n'y a pas nécessité d'intervention d'écrivain ou de témoin. » Si l'on est en voyage, et que l'on ne trouve pas d'écrivain, on donnera un gage.

De ces tendances diverses une situation confuse est née dès l'époque du Prophète et durant les siècles qui ont suivi. On a interdit la *munâbadha*, l'échange de deux pièces d'étoffe que les contractants jetaient devant eux sans les examiner. Pour éviter des querelles, Mohammed interdisait l'échange et le prêt entre Bédouin et citadin [mmclxviii].

Mais on pratiquait la *mukhâtara*, par laquelle le prêteur P547 vend à l'emprunteur un objet pour sa valeur augmentée des intérêts, livrable à terme et il la lui achète immédiatement pour la seule valeur de l'objet. Les commerçants italiens rapporteront de la Terre sainte la *mohatra* et la lettre de change [mmclxix].

Une tradition distingue trois formes de prêt à terme avec un écrit et deux témoins ; avec un gage ; en confiance. Mohammed donna son manteau en gage à un Juif qui lui prêta vingt mesures d'orge [mmclxx].

D'autre part, il est possible que le mot *ribâ* ait été donné à des fraudes dans des contrats dont nous connaissons à peine le nom et qui ont disparu ; par exemple ceux que l'on nouait sur des marchandises avant que les caravanes les aient apportées au marché [mmclxxi].

Retour à la Table des matières

APPENDICE : LE CALENDRIER

La fixation de la date des fêtes et du Pèlerinage avait une importance religieuse, et Mohammed a dû s'occuper des problèmes du calendrier. Forcément, il était amené à réformer celui qu'il trouvait avant lui, et qui était lié aux solennités païennes. Ses initiatives ont donc un intérêt qui déborde la pure chronologie.

Les anciens Arabes avaient un calendrier lunaire et un calendrier solaire ; l'intercalation fréquente d'un mois supplémentaire en rétablissait l'approximative concordance. Le pèlerinage à Mekke, combiné avec les foires, avait un caractère saisonnier qui exigeait un calendrier solaire, de

même que plusieurs autres grandes fêtes connues du Proche-Orient. C'était pendant le pèlerinage qu'on intercalait le mois supplémentaire, et l'on appelait *nasi'* le personnage chargé de cette tâche ; il appartenait au groupe des B. Qaïs des Kinâna, chargé de conduire le flot processionnel de 'Arafa à Minâ.

Lors de son dernier pèlerinage — mais non avant — Mohammed décida qu'à l'avenir, seule compterait l'année lunaire pour le *hadjdj* et toutes les dates religieuses. La conséquence économique en était évidemment la ruine des foires de Mekke, ce qu'il ne peut avoir ignoré, et qu'il a donc résolument voulu ou accepté. L'année se terminait sur le mois du *hadjdj*, dit *dhû'l-hidjdja*, et commençait au mois suivant dont le nom exprime le caractère encore sacré, *muharram*. Mais ce n'est pas Mohammed qui a décidé de commencer à l'Hégire une nouvelle ère : la résolution, après une période de flottement que certains ont cherché à terminer à la mort du Prophète, en fut prise entre les ans 16 et 18, sous 'Omar, second successeur de Mohammed. Les mois ont gardé dans le système leurs noms anciens, bien qu'ils se réfèrent à des caractères saisonniers, donc au calendrier solaire. La proclamation du début du mois dépend de l'observation P548 du premier croissant de lune par un personnage qualifié, assisté de deux témoins.

Mohammed n'a rien changé à la semaine, d'origine apparemment judéo-chrétienne, qui était d'emploi normal chez les Arabes ; mais, on l'a vu, le jour de la grande Prière est devenu le vendredi, dont le nom, *djumu'a*, se réfère à la « réunion » des fidèles.

Enfin dans la journée il faut connaître les heures de prières, calculées surtout par rapport au lever, à l'apogée et au coucher du soleil. Le compte des heures, comme dans l'Antiquité classique, commence au coucher du soleil et finit au coucher suivant, si bien que la limite des jours chevauche celle des nôtres.

L'Islam n'a pas plus en matière de calendrier qu'ailleurs banni toute attention à des faits qui intéressaient les anciens Arabes telles les *anwâ'* couple des deux étoiles qui à un moment donné sont à l'horizon, l'une au lever, l'autre au coucher du soleil, et dont l'apparition est annonciatrice d'événements intéressants, etc. [mmclxxii].

Retour à la Table des matières

Chapitre VI

La famille

La famille arabe, telle que le Prophète la trouvait devant lui, était, vue sous son angle économique, « fière de ses biens et de ses fils ». Elle était riche de ses troupeaux et de ses tentes, de ses esclaves, à Mekke de ses marchandises et de ses caravanes ; elle était riche des fils qui gardaient ces troupeaux, conduisaient ces caravanes, et dans les razzias défendaient l'honneur du clan et ramenaient bêtes et femmes captives. Le tout, sous la protection des dieux tribaux : organisation économique et régime religieux réciproquement adaptés. Il est évident que la foi et l'esprit social de Mohammed ne pouvaient les adopter tels quels. Aussi trouve-t-on toute une série de versets qui opposent aux biens de la famille en ce monde les saines richesses qui seules conduisent vers Allah. Mohammed rappelle que « mon Maître étend l'aisance pour qui il veut », et qu'« à ceux qui sont négateurs il ne sert de rien auprès d'Allah d'avoir biens et enfants ». « L'accroissement des biens et des enfants est pareil à celui de la végétation, dont la poussée émerveille les incroyants, puis qui se dessèche... » Et plus grave : « Vos biens et vos enfants sont cause de trouble *fitna* [mmclxxiii]. » La solidarité familiale doit être rompue lorsqu'elle s'oppose à la foi. A un père incroyant le fils doit résister, et le mariage, on l'a vu, est rompu parmi les compagnons de Mohammed entre un époux croyant et l'autre incroyant. Et il n'est même pas permis, sauf par une grâce temporaire à Abraham, d'implorer pour ses proches, s'ils sont incroyants, le pardon P550 d'Allah dans l'autre monde [mmclxxiv]. Il n'y a pas plus à s'étonner qu'à lire dans l'Évangile : « Celui qui aime son père et sa mère plus que Moi n'est pas digne de Moi... », et « Quiconque fera la volonté de mon Père qui est au cieux, c'est celui-là qui est mon frère et ma sœur et ma mère [mmclxxv]. »

Mais à mesure que se multipliaient les conversions à l'Islam, il devenait moins souvent utile de mettre en garde pour raison religieuse contre les liens de la famille ; et, d'une manière générale, Mohammed n'a jamais entendu nier ceux-ci hors le cas où ils devaient être dénoués devant l'intérêt supérieur de la communauté et de la foi. On sent au contraire en plusieurs versets s'exprimer la tendresse qui lui était naturelle. S'il faut n'adorer qu'Allah seul, il faut considérer ses père et mère, et, au contraire de certains, « s'ils parviennent à un grand âge, ne leur dis pas : pfui ! et ne les repousse pas ; dis-leur une parole honnête, et incline vers eux l'aile de l'intimité affectueuse ; et dis : Mon Maître, sois-leur favorable de la bonté avec laquelle ils m'ont élevé petit. » Autant qu'il est possible il faut même en cas d'incroyance concilier l'opposition sur la foi avec le respect pour les personnes ; « car sa mère l'a porté dans son sein et l'a sevré après deux années, peine après peine ». L'entraide familiale est un devoir, dont la tradition donne le modèle classique en la personne de Mohammed lui-même et de son cousin al-'Abbâs aidant le vieil Abû Tâlib à élever ses fils Dja'far et 'Alî. Ce devoir s'étend d'ailleurs à tous les proches, au-delà du sens de la famille étroite. La famille de la mère est à considérer aussi à côté de celle du père [mmclxxvi].

On trouve donc dans le Coran, dans le hadîth, dans la *sîra*, de nombreux avis, de nombreux incidents exemplaires, qui nous renseignent sur l'attitude musulmane primitive envers la famille. Voici, sans prétendre à l'exhaustivité, un certain nombre des traits que l'on peut en dégager.

Retour à la Table des matières

I. MARIAGE

La femme. — Dans la société arabe préislamique, la femme tenait une place considérable, quel que fût le régime matrimonial auquel elle était soumise ; elle était un bien familial que l'on ne cédait qu'à bon escient ; on attendait d'elle des [P551] fils qui feraient la force de la tribu. Mohammed a conservé la forme du mariage qui maintenait la femme sous l'autorité du mari, en posant des règles qui la défendaient contre

les abus. Le Coran a protégé le consentement de la femme au mariage. Il l'a faite propriétaire ou créancière de sa dot, ce qui lui a assuré une certaine indépendance financière. Le Prophète a mené les caravanes des chameaux de sa femme Khadîdja. Il a réglé la situation des orphelines et des répudiées, et les droits des veuves à une part d'héritage.

Il convient de rappeler que les Compagnons du Prophète ont continué de mêler la femme à des pratiques magiques : on dirait presque qu'elle est là dans son élément. Elle était, chez les Arabes comme chez d'autres peuples, un asile pour l'homme en danger. Une femme dresse une grande tente : les Qaïs en déroute viennent en faire le tour et s'accrocher aux cordes de la tente : ils sont en sûreté [mmclxxvii]. Un fugitif est garanti par une femme qui jette sur lui son manteau ou bien qui l'en enveloppe ; il devient son *djâr*, son protégé [mmclxxviii]. La chevelure de la femme est frappée d'un tabou spécial [mmclxxix].

Les règles qui ont formé la loi du mariage au temps du Prophète ont été posées par des versets coraniques et par des traditions ; dans l'ensemble, elles conservent les coutumes antérieures. Les légistes les ont ensuite rassemblées et complétées en un corps de doctrine, sous l'influence de lois étrangères. On trouvera seulement ici des indications succinctes sur la formation du mariage, sur le régime de la vie conjugale et sur sa dissolution, selon la doctrine coranique [mmclxxx].

Les anciens Arabes semblent avoir poussé très loin la préoccupation de conserver par leur mariage l'intimité de la famille paternelle et du clan. La parenté paternelle n'aurait causé d'obstacle absolu qu'en ligne directe ; le frère épousait sa sœur utérine ; l'oncle et le cousin avaient un droit de préférence sur sa nièce et sa cousine paternelle. On retrouve des exemples bibliques. Des sociologues y voient la survivance d'un matriarcat. C'est Mohammed qui a créé les interdictions de mariage en ligne maternelle [mmclxxxi].

La femme était acquise par le mari moyennant un prix d'achat, une dot *mahr* qu'il versait à son père [mmclxxxii].

Les anciens Arabes s'unissaient pourtant à des femmes étrangères au clan et à la tribu. Les razzias leur procuraient [P552] des captives qui, souvent, étaient libérées et épousées. D'autre part, des individus isolés ou par petits groupes, parcouraient les grandes routes de l'Arabie en caravaniers, commerçants ou chercheurs d'aventures ; ils faisaient sé-

jour dans des tribus où ils prenaient femme, en une union plus ou moins durable allant de la simple prostitution à un mariage régulier. Celui-ci était formé par le don d'un cadeau *çadaq*, équivalent de la dot du mariage endogamique, et remis à la femme ; mais ce cadeau ne donnait au conjoint aucun droit sur la femme en dehors de sa famille ; elle y restait sous l'autorité de son père, et les enfants qui pouvaient naître restaient sous la domination de celui-ci. Leur père n'avait aucun droit sur eux. Néanmoins un certain lien se formait entre le chef de la famille et son pseudo-gendre qui trouvait parfois en lui une assistance et une garantie. Le grand-père du Prophète, 'Abd al-Muttalib, était né à Yathrib d'une union de ce genre ; al-Muttalib, selon la tradition, l'aurait emmené comme son esclave, puis l'aurait adopté. A l'hégire, Mohammed retrouva parmi les Khazradj la famille de son arrière-grand-mère 'Açmâ, et il fut assuré de son accueil.

Durant la période de transition qui suit la prédication de Mohammed et que termine sa domination sur l'Arabie, la conversion de l'un des époux est la cause de difficultés inextricables. Ce n'est que dans les dernières années de la vie du Prophète que la famille musulmane s'organise.

La femme doit être assistée, pour conclure l'acte de mariage, d'un tuteur testimonial qui confirme le consentement qu'elle donne ; sauf si elle est mineure et vierge, car son père ou son aïeul dit « tuteur maître de contrainte », peut la marier sans son consentement. C'est là d'ailleurs une question qui n'a pas été réglée par le Coran et que la doctrine discute. Ce tuteur matrimonial vaut aussi pour tous les incapables en cas d'hésitation, il était désigné par le Prophète : il l'est par le cadi, représentant du calife. On a vu que, selon la coutume des anciens Arabes, le chef de famille était maître de donner la femme en mariage. Le pouvoir du père et de l'aïeul en est une survivance.

Le droit de contrainte, exercé sur le consentement de la fille mineure et vierge par le père ou l'aïeul, est une survivance P553 coutumière d'un usage préislamique. 'Âïcha fut ainsi mariée au Prophète par Abû Bakr [mmclxxxiii]. Hors ce cas, il était prudent pour le futur mari de s'assurer par avance du consentement de la femme, en lui envoyant un intermédiaire. Une tradition rapporte ainsi une aventure du Prophète. Celui-ci se trouve en face d'une certaine Umaïna dont aucun auteur ne connaît le père, et lui dit : « Donne-moi ta personne ! » —

« Une reine donne-t-elle sa personne à des gens du bas peuple », répond-elle. Et comme Mohammed étend la main vers elle en un geste d'apaisement, elle s'écrie : « *a'ûdhu*. Je me réfugie » (en Allah contre toi Satan). Mohammed la renvoya bien enveloppée, dans sa famille, sous la garde d'Abû Usaïd, qui l'épousa. Et le hadîth raconte, pour pallier l'affront, que c'est une farce de 'Âïcha et de Hafça qui avaient recommandé à Umaïna de dire à Mohammed *a'ûdhu*, un mot qu'il avait plaisir à entendre [mmclxxxiv] !

Quelle que soit l'authenticité de l'anecdote, elle confirme la préoccupation des Arabes de ne point accepter de mésalliances. Le chef de famille ou le tuteur matrimonial sont aussi attachés à ce qu'ils estiment être l'honneur familial qu'à la situation pécuniaire des époux. « Le débauché n'épousera qu'une débauchée ou une idolâtre (et inversement) ; cela est interdit au musulman. » Néanmoins, des juristes ont admis le mariage avec une prostituée, en invoquant un autre verset : « Épousez les non-mariées d'entre vous [mmclxxxv]. »

Un verset du Coran énumère les femmes qui sont permises au Prophète, et en conséquence aux musulmans : « Prophète, nous avons fait licites pour toi les épouses auxquelles tu as donné leur douaire, celles que ta droite possède par le butin qu'Allah t'a accordé, les filles de tes oncles et tantes du côté paternel, les filles de tes oncles et tantes du côté maternel, qui ont émigré avec toi, et une femme croyante si elle s'est donnée au Prophète, si le Prophète veut l'épouser, libre pour toi, à l'exclusion des croyants (?) [mmclxxxvi]. »

Le Coran recommande d'épouser des femmes croyantes et vertueuses, *muhçana*, libres ou esclaves, non point des débauchées, ayant des camarades. Ce sont, particulièrement, les femmes « bien gardées » en un précédent mariage et instruites de tous les devoirs d'une femme musulmane. Un verset de la fin du Coran ajoute : « Les femmes vertueuses [P554] parmi celles qui ont reçu l'Écriture avant vous », et la doctrine comprend en général que ce sont les Juives et les Chrétiennes ; mais des juristes, des Châfi'ites par exemple, estiment qu'il s'agit des Scripturaires qui suivaient la religion d'Abraham *hanîf* [mmclxxxvii].

Le mariage. — Les paroles, qui concluaient le mariage, étaient échangées dans l'intimité. D'ordinaire c'était le futur conjoint ou son

représentant qui demandait la femme ; mais il arrivait que le représentant de celle-ci prît le premier la parole pour l'offrir à son futur mari. La publicité de l'acte était assurée. En concluant le mariage, on échangeait des stipulations et des garanties. La femme exigeait souvent la promesse qu'elle ne serait pas emmenée loin de sa tribu. Dans le préislam, un chef de famille donnait fréquemment sa sœur ou sa fille à un contribule en échange de la sienne ; aucune valeur ne sortait ainsi du clan [mmclxxxviii].

Par diverses réjouissances, par un repas où les familles s'efforçaient de réunir le plus grand nombre possible de convives, il y avait un cortège de la mariée avec des gens sur des chameaux. On allumait des feux devant la mariée. Le Prophète assista, rapporte la tradition, aux noces d'un Compagnon ; de jeunes esclaves y chantèrent devant lui les mérites des pères et la valeur des combattants de Badr ; il fit taire l'une d'elles qui célébrait sa présence. Des traditions recommandent la présence de deux témoins à l'échange des consentements [mmclxxxix].

La tradition cite des cas particuliers où l'intervention du Prophète fut nécessaire pour réparer l'absence de consentement [mmcxc] : Une femme des Ançâr vient se plaindre au Prophète que son père l'ait mariée sans son consentement ; c'est un homme douteux, car il fait partie des gens de la mosquée du mal : le Prophète casse le mariage [mmcxci].

Le Prophète donne des conseils de mariage : il est le tuteur suprême des croyants. Fâtima bint Qaïs lui raconte qu'elle est demandée par Abû Djahm et par Mu'âwiya b. Abî Sufyân : lequel préférer ? Mohammed lui dit que le premier a toujours le bâton en main avec ses femmes et que le second n'a pas le sou : « Épouse plutôt Usâma [mmcxcii] ! »

La tradition conseille d'épouser des filles vierges, mais elle P555 tient compte aussi des devoirs de solidarité et de bonté que le Prophète avait fidèlement observés. Le Coran recommande de recueillir par le mariage et de sauver ainsi de l'abandon et de la misère les femmes isolées et pauvres : « Mariez les célibataires d'entre vous, et ceux de vos esclaves hommes et femmes qui sont pieux. S'ils sont pauvres, Allah les enrichira de sa faveur. »

Les mariages avec des enfants, tel que celui de Mohammed avec ‘Âïcha, n’étaient point rares : ils confirmaient ou assuraient des rapports intimes entre deux familles. Ils devenaient réels à la puberté.

Les Compagnons du Prophète ont trouvé en leurs esclaves des concubines toutes prêtes, et le Coran et la tradition ont recommandé de les convertir, de les affranchir et de les épouser. Ce n’étaient point des étrangères, comme les esclaves hommes ; dans les combats, on tue les hommes ou on les garde pour un rachat. Les femmes avec les enfants des tribus juives étaient prises en esclavage, elles constituaient un capital social précieux pour la force de la tribu [mmcxciii]. On ne tue pas les femelles quand on fait un rabat de faisans.

Le don nuptial. — Le Coran n’a point conservé la distinction entre *mahr* et *çadaq* ; c’est celui-ci, le don nuptial à la femme, qui y subsiste sous les deux noms, avec quelque confusion. La femme n’en devient maîtresse qu’après consommation et dissolution du mariage [mmcxciv].

La doctrine a fixé la quotité normale de la dot d’après celles que le Prophète a constituées à ses épouses : à Khadîdja, vingt chamelles, qu’il avait sans doute gagnées à son service ; à Umm Habîba, quatre mille dirhems, don du Nadjâchi ; la même somme à ‘Âïcha, à Sawda, à Zaïnab, à Hafça ; un lit rembourré de fibres de palmier à Umm Salâma, plus une coupe, un grand plat et un moulin. Maïmûna s’est donnée elle-même. Quand lui parvint la demande du Prophète, elle était déjà montée sur son chameau : elle lui dit : « Le chameau et ce qui est sur lui appartiennent au Prophète. » La dot de la Juive Çâfya fut sa liberté, suivant une formule adoptée pour la femme ou la fille d’un chef vaincu [mmcxcv].

Le Prophète approuve le mariage de Compagnons qui ne [P556] peuvent donner que deux poignées de dattes ou de farine, ou bien une paire de sandales [mmcxcvi]. Ainsi la paire de sandales devient un symbole matrimonial. On a noté que Mohammed apprend que Raïhâna qu’il veut épouser, vient de faire profession d’Islam par le bruit que font deux sandales jetées derrière lui : c’est l’annonce qu’il peut penser à la dot de l’épousée. A l’inverse, en défaisant et jetant ses sandales, le

mari exprime son intention de répudier sa femme, de lui rendre sa liberté avec son douaire.

Il est peut-être imprudent de rapprocher ce geste du mari de celui du pèlerin, qui en se sacralisant, défait ses sandales et les met au cou de la victime qu'il consacre au dieu ; le mari manifesterait ainsi que sa femme lui devient interdite *harâm*.

Une femme s'offre au Prophète qui ne répond point : un musulman présent est prêt à l'épouser, mais après bien des recherches, il ne trouve pas même une bague de fer à donner en dot. Enfin le Prophète lui demande ce qu'il sait du Coran : — « Telle et telle sourate. »

— « Eh bien ! je te la donne pour le Coran qui est en toi [mmcxcvii] ! »

La doctrine a institué une « dot d'équivalence », selon la condition sociale des époux.

Les rapports conjugaux. — Le Coran a admis la possibilité de l'union des femmes avec les djinns « Il en est aux regards modestes qui n'ont touché ni homme, ni djinn [mmcxcviii]. »

Le Coran approuve les rapports conjugaux : « Ceux qui sont réservés de leur sexe, sauf avec leurs épouses ou celles que leurs mains possèdent. » Il recommande d'avoir commerce avec la femme en état de pureté : « Allez alors à elles par où Allah vous ordonne. — Vos femmes sont pour vous un champ de culture ; allez à votre champ quand vous voulez. » Suivant une tradition, les Juifs de Médine reprochaient aux Quraïchites l'abstention, comme le meurtre « d'une petite victime cachée », et le hadîth répond par la prédestination et la volonté d'Allah [mmcxcix].

La doctrine musulmane s'est divertie à donner la liste d'une douzaine de noms familiers que l'Arabe donnait à son épouse. Elle est passivement le champ où l'époux [P557] trouve sa récolte ; elle est activement la gardienne des troupeaux et du foyer [mmcc]. Le mari doit à sa femme nourriture et vêtement, selon ses possibilités. Il assure aussi l'existence de sa femme répudiée et non remariée [mmcci].

La tradition oppose la tenue discrète des femmes de Mekke à l'impudence des Médinoises. Les Mekkoises sont bien tenues en main

par leurs maris qui les corrigent et les frappent, « mais avec plus de modération qu'ils ne font à leur esclave ou à leur chameau ». Parmi les autres, il en est qui se refusent à leurs maris ou qui renvoient l'union à la fin de la nuit. — Une Yéménite demande à Mohammed quels sont les usages des femmes de Médine ; il lui répond par des injures. Ibn Taïmiya précisera que les femmes qui se refusent à leurs maris sont maudites par les anges, observateurs de leurs actions [mmccii].

Le Coran affirme les droits du mari : « Les hommes sont au-dessus d'elles d'un degré. » — « Les hommes ont la haute main sur les femmes selon la supériorité qu'Allah a donnée aux uns sur les autres et en compensation de ce qu'ils dépensent sur leurs biens. Les femmes vertueuses sont fidèles, conservatrices pour l'absence de ce qu'Allah conserve. Celles dont vous craignez les écarts, corrigez-les et isolez-les dans leur lit et frappez-les. Mais si elles vous obéissent, n'usez pas envers elles de répression [mmcciii]. »

La tenue des femmes. — Le Coran a réglé la tenue des femmes à l'intérieur : « Dis aux croyantes de garder leurs regards baissés, de cacher leurs parties secrètes, de ne laisser voir de leur parure que ce qui est extérieur, de serrer leurs voiles sur leurs poitrines, de ne laisser voir leur parure qu'à leurs époux, ou à leurs pères, ou aux pères de leurs époux, ou à leurs fils, ou aux fils de leurs époux, ou à leurs frères, ou aux fils de leurs frères ou de leurs sœurs ou de leurs femmes, et à ceux qui possèdent leurs droits » (les esclaves) — c'est-à-dire tous ceux que la femme, libre d'elle-même, ne pourrait pas épouser [mmcciv] et parmi les hommes les serviteurs qui n'ont point de désir (eunuques), et les petits garçons qui ne font pas encore attention aux nudités féminines. Qu'elles ne frappent pas de leurs pieds le sol pour attirer l'attention sur leurs parures cachées — c'est-à-dire P558 les colliers, boucles d'oreilles, bracelets de bras et de jambes que seul le mari peut voir [mmccv]. On n'en finirait point de relever, dans le hadîth, les prescriptions contre la coquetterie des femmes. Le Coran reconnaît que rien de tout cela ne concerne les femmes hors d'âge [mmccvi].

Hors du logis, les femmes doivent être voilées : « Prophète, dis à tes épouses et à tes filles et aux femmes des croyants qu'elles rapprochent sur elles leurs voiles. Cela affirmera leur qualité et empêchera

qu'on leur fasse affront. » Un hadîth ajoute le détail suivant : « Nous avons coupé, dit Âïcha, nos châles yéménites sur les bords et nous nous en sommes voilées. » Elles peuvent se voiler de façon à ne laisser voir qu'un œil. Il arrivait que les femmes se rendaient à la mosquée la nuit. J'ai déjà noté la coutume de la sortie nocturne des femmes pour besoins naturels : c'était une occasion d'incidents et de plaisanteries grossières [mmccvii], la grande potinière où, par exemple, se répand et s'enfle le récit de l'incident de 'Âïcha au retour des B. Muçtaliq [mmccviii].

Le Coran a réglé aussi la tenue morale des femmes dans un verset tardif : « Prophète, si des croyantes viennent te reconnaître pour tel en déclarant qu'elles n'associeront rien à Allah, qu'elles ne voleront point, qu'elles ne forniqueront point, qu'elles ne tueront point leurs enfants, et qu'elles n'émettront point de calomnie qu'elles forgeraient entre leurs mains et leurs pieds, qu'elles ne te désobéiront point en une bonne action, accueille-les et implore pour elles le pardon d'Allah [mmccix]. »

Les querelles de ménage. — Il y a, sans doute, une part de convention dans la doctrine qui fait remonter les règles de la vie musulmane à l'imitation du Prophète. Il est probable, néanmoins, qu'en ce qui concerne la famille il serait précieux d'être mieux renseigné sur les relations de Mohammed avec ses femmes. Les roueries et les querelles sont constamment éveillées entre elles. Il les apaise, sans les dominer complètement, par un mélange de patience, d'indulgence et de sensualité qui est dans sa nature. Il semble que son expérience personnelle l'ait incité à conseiller aux croyants de faire intervenir un arbitre pour régler les querelles [P559] intimes, particulièrement entre l'époux et ses femmes : « Si vous craignez rupture entre eux, envoyez un arbitre de sa famille à lui et un arbitre de sa famille à elle ; s'il veulent un accord, Allah mettra l'accord entre eux » ; mais l'on ne voit pas s'il s'agit de l'accord des arbitres ou bien de celui des époux. On veut bien croire encore ici à l'influence de faits concrets [mmccx] ; une femme vient se plaindre au Prophète que son mari l'ait giflée, et il est disposé à lui permettre d'user du talion, mais la révélation lui montre l'utilité de l'arbitrage. « J'avais voulu une chose, dit Mohammed, et Allah en veut une autre. » La doctrine a discuté sur le rôle de ces ar-

bitres, désignés par le Chef de la communauté musulmane, ou peut-être par les époux ; décident-ils eux-mêmes de la réconciliation de ceux-ci ou de leur séparation en imposant au mari la répudiation ; ou bien font-ils leur rapport à l'Imâm qui décide ?

Devoirs et droits de la femme. — Le mari doit à ses femmes leur entretien. Mohammed a attribué à 'Âïcha et à Umm Salâma des chamelles et l'on discute sur la quantité de lait que chacune d'elles rapporte. Un hadîth énumère les étoffes que les femmes du Prophète réclament de lui : chacune d'elles désire un vêtement particulier [mmccxi]. Si le mari ne fournit point à sa femme un entretien suffisant, elle peut le réclamer au Prophète qui décide. Les fortunes des deux époux restent séparées [mmccxii].

Le Coran et la tradition consacrent une notion étrangère, dont on pourrait croire que Mohammed a vérifié l'exactitude : il y a, chez la femme, quelque chose de néfaste ; Satan est derrière elle : « O vous qui croyez, il y a en vos femmes et en vos enfants un ennemi ; soyez en garde ! Effacez, oubliez, pardonnez. » C'est, en somme, la protestation répétée contre l'orgueil que les anciens Arabes concevaient du nombre de leurs fils, et de leurs richesses : « C'est une fausse joie pour l'homme qu'aimer les jouissances qu'il trouve en ses femmes et en ses fils. » L'un des derniers mots du Prophète aurait été : « Je ne laisse point après moi de cause de discorde plus terrible pour les hommes que les femmes. » Quand une femme est seule avec un autre homme que son mari, Satan est en tiers [mmccxiii].

[P560] La femme n'en tient pas moins une place respectée dans la société musulmane. Mariée, elle conserve une personnalité ; elle garde son nom, elle reste Fâtima bint 'Amr ; elle est seulement « sous Zaïd », son mari ; ses enfants sont b. Zaïd ; dans certains cas b. Fâtima. Les épithètes que la langue courante ajoute à son nom suffisent à prouver que l'on estime sa valeur de compagne du mari, de gardienne du foyer et de mère de famille ; elle est un « collectif », *ahl*, la famille, et c'est sous ce nom que dans des parlers vivants, on s'informe discrètement d'une femme auprès de son mari.

Les croyantes sont soumises aux mêmes obligations religieuses que les croyants, à celle de la Prière en premier lieu. Du temps du

Prophète les femmes, malgré la réserve qui leur était imposée par le Coran et par la coutume, prenaient part à la Prière dans la mosquée de Médine. Elles devaient l'Aumône légale. Elles avaient les mêmes devoirs d'humilité, de charité, de jeûne, de continence, d'obéissance aux ordres d'Allah et de son Envoyé [mmccxiv].

Cas d'interdiction de mariage. — Le Coran a précisé les faits qui s'opposent au mariage, mais l'interdiction majeure y a été le non-conformisme religieux. Un verset du début de la révélation médinoise dit : « N'épousez pas les femmes polythéistes, tant qu'elles ne sont pas devenues croyantes. Une esclave croyante vaut mieux qu'une polythéiste (libre), même si celle-ci vous plaît. N'épousez pas de maris polythéistes... [mmccxv]. » « Vous sont interdites vos mères, vos filles, vos sœurs, vos tantes paternelles et maternelles, les filles de votre frère et de votre sœur, vos mères nourrices, vos sœurs de lait, les mères de vos femmes, vos belles-filles qui sont sous votre garde, nées de femmes avec qui vous avez consommé le mariage, sinon il n'y a point faute pour vous à les épouser ; les épouses de vos fils qui sont de votre sang. Il vous est interdit d'avoir en même temps pour femmes deux sœurs. » Les règles coraniques ont été confirmées et étendues par la tradition. La tradition a admis comme valable l'union d'un homme avec la fille de la femme dont il s'était séparé, mais non avec sa mère [mmccxvi].

On ne sait si, en épousant Maïmûna, Mohammed a [P561] donné ou non l'exemple d'un mariage du pèlerin sacralisé [mmccxvii].

Les rapports de nourrice. — Les Arabes préislamiques, divisés en clans et tribus hostiles, cherchaient à acquérir des sûretés extérieures. Ils connaissaient les moyens de créer des fraternisations par le mélange du sang et surtout par la lactation. J'imagine que ce n'était pas seulement « pour les mettre à la campagne » que les Quraïchites confiaient leurs jeunes enfants à des femmes de tribus bédouines qui les nourrissaient. Ainsi se créaient des liens dont l'effet social était important ; Mohammed s'est servi de ses frères de lait.

Le Coran, tout en conseillant aux mères d'allaiter elles-mêmes leurs enfants, a tenu grand compte des liens que l'allaitement créait entre l'enfant et une nourrice étrangère. Il a sanctionné la parenté par le lait en interdisant le mariage d'un homme avec sa mère nourrice et les filles de celle-ci [mmccxviii].

Des hadîth l'ont étendue au mari de la nourrice et aux proches de celui-ci ; on déclare que le frère du mari de la nourrice de 'Âïcha est comme son oncle paternel [mmccxix]. Elle a ainsi toute une série de parents qu'elle peut librement recevoir. Sans doute, un hadîth nous la montre pudique et prudente, qui hésite à recevoir le frère de sa nourrice [mmccxx]. Mais un autre est un peu différent : le Prophète trouve un homme chez 'Âïcha : « C'est mon frère de lait. — Attention ! s'il vous plaît, dit Mohammed, il n'y a allaitement que pour satisfaire la faim [mmccxxi]. » Ainsi la tradition ne tiendrait compte que d'un allaitement réel et durable. Mais les mœurs, je dirais volontiers les femmes, n'ont point accepté cette restriction de leurs relations sociales ; elles ont discuté sur le nombre de tétées qui créent la parenté : on a dit cinq ou six, et 'Âïcha a exprimé le regret que cela n'ait pas été réglé par le Coran [mmccxxii]. Et une fois sur ce chemin, on a bien vite accepté l'allaitement fictif, et un hadîth le munit de l'autorité du Prophète : il recevait les plaintes d'une femme, désespérée de ne plus pouvoir recevoir chez elle un jeune Iranien qu'elle avait aimé jusqu'alors comme un fils ; il lui conseilla de s'en faire téter cinq fois, fictivement P562 sans aucun doute, afin qu'il pût profiter de la liberté de relations qui en résulterait. 'Âïcha l'apprit et elle conseilla à ses nièces de faire le même simulacre avec des hommes qu'elle leur désigna et qu'ainsi elles pourraient, elles aussi, recevoir librement. Umm Salâma et les autres femmes du Prophète se refusèrent à garder le secret de cet expédient [mmccxxiii].

La tradition représente Mohammed très scrupuleux à observer les interdictions provenant de la parenté par le lait. Il refuse d'épouser une femme dont le père aurait été quelque temps allaité par sa propre nourrice [mmccxxiv]. Une négresse vient apprendre à un homme qu'elle l'a allaité ainsi que sa femme, et le Prophète décide que la répudiation s'impose [mmccxxv].

Le Coran a condamné la perversion des gens de Loth. Il en est résulté une interdiction de mariage avec la mère ou la fille d'un homme, sujet passif [mmccxxvi].

La polygamie. — Les Arabes préislamiques pratiquèrent la polygamie, selon des modes et dans des proportions peu claires. Le Coran l'a conservée, en restreignant le nombre des femmes légitimes à quatre, sans compter les concubines. Il est difficile de savoir exactement quel a été, à cet égard, le comportement des premiers musulmans, et comment ils tenaient la balance égale entre leurs épouses. Du moins la vie conjugale du Prophète, telle que la rapporte la tradition, et qu'on l'a racontée ailleurs, a-t-elle, comme toute sa conduite, une valeur exemplaire, sous la réserve des autorisations spéciales d'Allah à son Prophète. On y renvoie donc simplement le lecteur soucieux de connaître les comportements respectifs du mari musulman et de ses épouses.

Retour à la Table des matières

II. UNIONS PASSAGÈRES — MUT'A.

Les Arabes préislamiques ne pratiquaient pas seulement le mariage, qui en principe ne se dénouait que par la mort des conjoints ; ils connaissaient aussi des unions momentanées. La principale forme de celles-ci était la *mut'a*, « la jouissance ». Elles donnaient une valeur légale soit aux relations passagères que les voyageurs contractaient durant un P563 séjour dans une tribu étrangère, soit à celles qui résultaient d'un rite de désacralisation après l'accomplissement d'un pèlerinage. La tradition insiste sur celles-ci : je les note donc tout d'abord [mmccxxvii]. Il est évident que ces unions passagères se confondent aisément avec la prostitution.

Partout, dans l'Orient méditerranéen, les rapports sexuels étaient strictement interdits durant les périodes de sacralisation, et la levée de l'interdiction était affirmée par des manifestations, dont les trois jours du *tachrîq* de Minâ sont un exemple. A Éryx, à Corinthe, à Byblos, à

Paphos, des hiérodules des deux sexes étaient prêts à recevoir, au nom du seigneur du temple, l'hommage de la désacralisation des fidèles. Des inscriptions apprennent que les sanctuaires de l'Arabie méridionale entretenaient de ces hiérodules. J'imagine que le temple d'al-Khaïf et la Ka'ba en ont abrité ; on sait du moins que les trois jours de Minâ étaient journées de grande liesse.

Les « jouissances » sexuelles y tenaient une grande place, que le hadîth marque par une formule générale : « Quand un homme et une femme étaient d'accord, leur union était de trois nuits. Ensuite ils pouvaient continuer de vivre ensemble ou bien se séparer. Je ne sais pas si cela nous était spécial ou bien était commun aux autres hommes. » Le hadîth ajoute que cela était pratiqué pendant les trois jours qui terminaient le pèlerinage, mais que ce fut aboli [mmccxxviii].

Les poètes et les récits traditionnels, tels que ceux du Livre des Chansons, renseignent sur les intrigues amoureuses qui se nouaient à Mekke et à Minâ durant les jours du *tachrîq*. « Et notre séjour à Dhû'l-Madjâz pendant trois nuits ! Et quand notre *hadjdj* cessa d'être sacré ! » dit Nabîh b. al-Hadjdjâdj [mmccxxix].

Le Coran a donné pleine valeur à l'union de jouissance, *mut'a*, *tamattu'* : outre les rapports avec vos épouses et vos concubines, « vous sont licites (les femmes) que vous recherchez avec vos biens, agissant honnêtement, sans libertinage ; en échange de la jouissance que vous avez trouvée en elles, donnez-leur leur récompense selon ce qui a été convenu » ; et il sera bon de leur donner au-delà [mmccxxx]. Le texte de ce verset a été discuté par la doctrine musulmane, bien que des traditions affirment que le Prophète a contracté une union de P564 jouissance avec une femme des B. Bakr b. Kilâb [mmccxxxi]. Il l'a permise à ses guerriers en plusieurs circonstances, dans des expéditions où ils menaçaient de se châtrer ; mais il l'interdit à Khaïbar ; il la permit durant les quinze ou vingt jours qu'il passa à Mekke avec ses hommes en 630 ; mais à son départ, il les harangua entre la Pierre Noire et la Porte de la Ka'ba, et il en prononça l'interdiction perpétuelle. Il l'autorisa néanmoins à Tabûk, pour l'interdire de nouveau dans son allocution du pèlerinage d'adieu en 632 [mmccxxxii].

Un hadîth déclare qu'Ibn 'Abbâs ne voyait aucun mal au mariage à terme, et des docteurs sunnites l'ont admis pour la désacralisation du

pèlerinage, pour les marchands de pays étrangers, et en cas de nécessité, comme on mange de la charogne pour ne pas mourir de faim. On discute sur l'existence ou non d'une dot d'équivalence. Le mariage à terme ne crée point de droit d'héritage. Mais le lien qui unit les deux conjoints est indissoluble jusqu'au terme fixé, sans possibilité de répudiation. Ainsi, en droit Chî'ite, il subsistera, non seulement à la mode ancienne, en faveur d'ouvriers agricoles temporaires, mais aussi pour former une sorte d'union aristocratique indissoluble. On le conclut par exemple, pour quatre-vingt-dix ou cent ans, à l'abri de toute répudiation [mmccxxxiii].

Mais on côtoie, d'autre part, la pure prostitution. Des maîtres de femmes esclaves ne se contentaient pas d'en jouir eux-mêmes ; ils faisaient commerce de leurs charmes. Ils les logeaient dans des maisons spéciales, qui étaient signalées par un drapeau déployé sur la porte, comme à celle du vétérinaire.

Un hadîth de 'Âïcha signale un mode d'union collective qui est un acte de pure prostitution, mais qui devint intéressant s'il en naît un enfant. Des frères ou des amis pénètrent chez une femme consentante, avec laquelle ils ont commerce l'un après l'autre. Un fils naît : la femme convoque les hommes qui ne sauraient manquer au rendez-vous, et elle désigne celui d'entre eux qui est le père. Le hadîth ne suppose pas la naissance d'une fille ; on peut penser que la mère la supprime et que c'est l'un des cas de meurtre d'enfants que le Coran a condamnés. La tradition reconnaît ces unions collectives, mais elle veut qu'elles restent secrètes [mmccxxxiv].

P565 Il arrivait aussi qu'à la naissance d'un fils une de ces femmes faisait venir un devin qui en désignait le père parmi ses « camarades » ordinaires. En reconnaissant Ziyâd b. Abihi, « fils de son père » inconnu, comme né d'Abû Sufyân, Mu'âwiya a accompli un geste exceptionnel.

D'autre part, l'intérêt d'un maître pouvait être d'unir son esclave à un homme dont on pouvait espérer un rejeton vigoureux. Des unions passagères de ce genre se formaient même assez étrangement entre une femme mariée ou non et un homme qui, par ses qualités physiques ou morales, faisait espérer qu'il mettrait au monde des rejetons de haute valeur. Ainsi une femme vint s'offrir à 'Abdallâh, père du

Prophète, parce qu'elle avait vu sa face resplendissante de la lumière divine ; après la conception de Mohammed avec Amîna, cette lumière a disparu et la femme repousse les avances de 'Abdallâh.

Des hadîth, de 'Âïcha notamment, expliquent qu'un mari même pouvait désirer se donner un héritier éminent et pousser sa femme à recueillir la semence d'un homme supérieur, « l'eau de l'étalon ». Il lui disait : « Va trouver un tel et offre-toi à lui. » Et à son retour il se gardait de la toucher, tant qu'il y aurait espoir d'une grossesse [mmccxxxv].

Une autre tradition dit de la femme : « que sa couche ne soit pas foulée par qui le mari ne le veut point ; qu'elle ne laisse pas entrer dans sa maison qui le mari ne veut point [mmccxxxvi]. » Des traditions admettent que le Prophète consentit à accueillir le louable désir de quelques femmes ; comme la fille d'Amas traitait l'une d'elles d'impudique, Mohammed lui dit : Elle est meilleure que toi [mmccxxxvii].

Convient-il de donner une explication analogue au mariage du chef vainqueur avec la femme du chef qu'il vient de vaincre et de tuer ? Sans doute, elle est sa part privilégiée ; mais, peut-être aussi a-t-elle acquis de son précédent mari un potentiel de force dont le vainqueur est soucieux d'hériter. Celui-ci épouse parfois la fille du vaincu [mmccxxxviii].

Un mari, en offrant sa femme, pouvait aussi accomplir un geste de solidarité sociale. A Médine, en 622, l'Ançârî Sa'd b. Rabî' s'unit, selon l'usage instauré par le Prophète, par le lien de fraternité, avec l'Émigré quraïchite 'Abd ar-Rahmân b. 'Awf qui se trouvait fort dépourvu. Sa'd lui offre P566 de l'argent ou l'une de ses deux femmes ; l'autre refuse, va au souq, loue ses services et gagne de quoi payer la dot d'une femme, le poids d'or d'un noyau de datte, c'est-à-dire cinq dirhems [mmccxxxix]. C'est suivant un sentiment semblable de solidarité sociale qu'il semblait normal d'offrir sa femme à son hôte [mmccxl].

Retour à la Table des matières

III. DISSOLUTION DU MARIAGE

Cas de dissolution. — Le Coran a édicté sur la dissolution du mariage des règles détaillées qui ne sont pas toujours claires : c'est donc l'un des chapitres du droit musulman auxquels les juristes ont apporté tous leurs soins. Dans l'Arabie préislamique, il n'y avait pas à ce sujet unité de tendances : les populations étaient plus ou moins soucieuses de maintenir l'union conjugale ; quelques-unes conservaient à la femme le droit de la rompre ; presque partout c'était le mari qui avait tout pouvoir de renvoyer la femme par répudiation. Mohammed s'est montré personnellement hostile à la répudiation : il a mis un jour ses femmes en quarantaine ; il s'est débarrassé de ses devoirs de cohabitation envers ses vieilles épouses devenues honoraires ; il n'en a répudié aucune. Mais la coutume était trop forte pour que la répudiation ne fût pas conservée par la loi musulmane ; le Coran l'a réglementée [mmccxli].

La dissolution normale du mariage est celle qui est causée par la mort de l'un des époux : la mort du mari ramène sa veuve sous l'autorité de son chef de famille après des précautions que l'on indiquera à la fin de ce chapitre.

Divers incidents, notamment des faits qui, survenus auparavant, auraient interdit le mariage, ont rompu l'union conjugale, sur l'autorité du Prophète, et plus tard du magistrat. On les notera, avant de résumer les règles posées par le Coran pour la dissolution du mariage par la répudiation.

La condition essentielle de l'accord entre les époux était leur qualité de croyants. Durant la longue période où se développe la prédication de Mohammed, il y eut donc un grand nombre d'unions mixtes dont le Prophète avait peine à accepter l'existence, même précaire. La différence de [P567] croyance devait avoir pour conséquence la dissolution du mariage.

Un cas particulièrement intéressant en 622 est celui des femmes croyantes qui ont quitté Mekke et leur mari pour suivre les Émigrés. Mohammed décide, après enquête, de la rupture de leur mariage et de leur faculté d'en contracter un autre avec un croyant, conformément au verset : « Vous qui croyez, quand des croyantes viennent à vous en émigrantes, mettez-les à l'épreuve ; Allah connaît bien leur foi. Si vous les reconnaissez croyantes, ne les renvoyez pas aux incroyants ; elles ne leur sont point licites et ils ne le sont pas pour elles. Donnez à

ceux-ci ce qu'ils ont dépensé. Il n'y a aucune faute pour vous à les épouser, si vous leur donnez leur douaire. Telle est la décision d'Allah [mmccxlii]. »

Le Coran prescrit ensuite que si les Émigrés ont laissé à Mekke des épouses incroyantes, leur mariage est rompu. La tradition précise que si l'un des époux se convertit à l'Islam après consommation du mariage, on offre à son conjoint de l'imiter, en lui laissant une période de réflexion qui suspend l'union conjugale. En l'absence de conversion, le mariage est annulé [mmccxliii]. Ces règles se sont combinées avec le règlement de l'incident d'al-Hudaïbiya qui a imposé aux deux partis de rendre à l'autre les femmes de religions opposées. Ainsi s'affirmait la distinction entre le sol d'Islam et le sol de guerre : la rupture des liens conjugaux se réalisait d'elle-même [mmccxliv].

Il était normal qu'une femme vînt demander au Prophète d'annuler son mariage parce que son mari avait manqué à quelque engagement du contrat, par exemple à celui de ne prendre ni une autre épouse ni une concubine. La femme reprenait sa liberté [mmccxlv].

Les époux peuvent tomber d'accord sur tout arrangement ou séparation : « Si une femme craint de son mari de mauvais traitements ou de l'éloignement, il n'y a point faute pour eux à conclure la paix [mmccxlvi]. »

La tradition va même jusqu'à rapporter des décisions du Prophète qui permettent à la femme de reprendre sa robe de mariée *khul*', un mot qui désigne désormais ce mode de dissolution du mariage. Une femme est venue dire à Mohammed : « Je n'ai rien à reprocher à mon mari en ce qui concerne sa religion, ni son caractère, mais je ne puis le supporter. — P568 Lui rends-tu le verger qu'il t'a donné ? — J'y consens. » Et la doctrine discute sur la véritable nature de cette dissolution du mariage [mmccxlvii].

En cas de disparition du mari, en voyage ou en campagne, la coutume a réduit à une année le délai de quatre ans à partir duquel commençait jadis la période d'attente. C'est le délai pendant lequel le propriétaire d'un esclave fugitif ou d'un objet perdu conserve sur lui un droit précaire [mmccxlviii].

L'adultère. — Le Coran a prévu la dissolution du mariage par l'adultère de la femme. La vertu des femmes de Médine n'était point inattaquable : il en était qui savaient se consoler de l'absence de leurs maris en expédition guerrière. Une troupe vient camper le soir de son retour dans le vallon d'al-'Aqîq et Mohammed conseille à ces hommes d'attendre le matin pour rentrer chez eux. Deux d'entre eux ne l'écoutent point et n'en récoltent rien de bon. Les fêtes des cascades y attiraient les dames de Médine en des aventures amoureuses qui, parfois, se terminaient par de solides mariages [mmccxlix].

Les anciens Arabes, fort soucieux de conserver l'intégrité de la famille, avaient été seulement préoccupés d'éviter d'y admettre un enfant étranger. La loi juive avait tenu l'adultère de la femme pour un crime punissable de lapidation. Jésus avait adouci cette conception par celle de la bonté suprême qui pardonne. Le Coran a recommandé aux croyants de ne point commettre la *zinâ*, c'est-à-dire de s'abstenir de toute relation sexuelle avec une autre personne que leurs épouses et leurs concubines [mmccl]. Ce n'est qu'à Médine que Mohammed, chef d'État et en contact immédiat avec le judaïsme, s'est soucié de punir l'adultère. Une tradition rapporte qu'il fit lapider un homme qui, quatre fois, à la mosquée, s'était proclamé adultère [mmccli]. Vers l'an 3 (625) apparaît un verset de condamnation : « Celles de vos femmes qui commettent l'infamie, prenez contre elles le témoignage de quatre d'entre vous ; s'ils témoignent, tenez (les femmes) dans leurs maisons jusqu'à ce que la mort les atteigne ou bien qu'Allah leur fasse un chemin. » Et après l'aventure de 'Âïcha, un verset décide que « ceux qui accuseront des femmes honorables et ne produiront pas quatre témoins, donnez-leur quatre-vingts coups de fouet et n'acceptez jamais leur témoignage ; ce sont ceux-là P569 les criminels ». L'obligation de fournir témoignage est ainsi renversée ; mais elle est bientôt modifiée par les versets suivants : « ceux qui accusent leurs épouses et n'ont point d'autre témoin qu'eux-mêmes, ce sera le témoignage de l'un d'eux, quatre fois en témoignant par Allah qu'il est parmi les sincères et une cinquième que la colère d'Allah soit sur lui s'il est parmi les menteurs. Et il éloignera d'elles le châtiment s'il témoigne quatre fois qu'il est parmi les menteurs et la cinquième fois, que la colère d'Allah soit sur lui-même, s'il est parmi les sincères. » Dans la pratique, le mari prononce une formule de malédiction qui dissout le mariage et

qui interdit le remariage des époux. L'enfant est déclaré illégitime et confié à sa mère [mmcclii].

Le Prophète était juge de la véracité des conjoints. La tradition cite le cas d'un Médinois, mauvais citoyen, qui en outre accuse sa femme d'adultère, devant le Prophète. La femme se dresse et jure que le serment de son époux est mensonger. « L'un de vous ment ! Ne se repentira-t-il point ? » Ils persistent. Le Prophète déclare leur mariage dissous [mmccliii].

Suivant un hadîth, le Prophète aurait blâmé un mari qui trouvant sa femme avec un « camarade » se serait vengé lui-même en se servant du tranchant de son sabre et non de son plat [mmccliv].

La répudiation. — La rupture du lien conjugal durant la vie des deux conjoints avait pour conséquence des inimitiés à l'intérieur du clan et des règlements financiers difficiles. J'imagine donc que le mari hésitait à user de la répudiation, et qu'il préférait menacer la femme et s'en débarrasser momentanément en la mettant en quarantaine.

Il est admis, cependant, que le mari, dans l'Arabie préislamique, préparait une séparation définitive en prononçant la formule du *zihâr :* « tu es pour moi comme le dos de ma mère » ce qui semble se rapporter à une coutume spéciale de cohabitation. Des versets de la fin de la révélation mekkoise réprouvent cette formule, mais prévoient que le mari reprendra les relations avec sa femme et édictent les réparations de son serment violé qu'il doit accomplir. [mmcclv]

Ce fut le grand moyen employé par le Prophète pour mettre [P570] fin au querelles et aux exigences de ses femmes. Le Coran lui a donné une valeur légale, en le confondant avec le délai d'attente de la répudiation. « Pour ceux qui font serment (de se tenir à l'écart de leurs femmes) il y a une période d'observation de quatre mois ; s'ils la trompent, Allah pardonne avec bonté. S'ils se décident à la répudiation, Allah est celui qui entend et voit [mmcclvi]. » En cas de reprise avant l'expiration du terme, il y a rupture de serment, donc réparation par un sacrifice ou un autre moyen.

Dans la répudiation simple, le mari prononce une formule qui met la femme en une période de séparation d'attente, « de trois périodes

menstruelles ; il ne leur est point permis de celer ce qu'Allah a mis dans leur sein, mais leurs époux ont un droit supérieur de les reprendre durant ce délai » Un hadîth précise que le mari ne peut prononcer la répudiation pendant une période menstruelle. D'ailleurs les interprètes discutent sur le sens précis de ce mot. Le mari peut prononcer une seconde fois la répudiation avec période d'attente et retour possible. La prononciation d'une troisième formule rend la répudiation définitive. Pendant les deux périodes d'attente, le mari doit l'entretien de la femme [mmcclvii].

Le Coran a insisté, sans doute pour régler des cas particuliers, sur la situation de la femme répudiée sans qu'il y ait eu consommation du mariage et en l'absence d'une indemnité prévue lors du contrat. « Donnez-leur la moitié de ce que vous aviez stipulé » comme dot, « à moins qu'elles ou leurs représentants y renoncent. » Si rien n'a été prévu, le Coran recommande au mari de pourvoir aux besoins de la femme selon ses possibilités [mmcclviii].

Un verset prévoit que le mari pourra chercher à contraindre la femme à acheter sa liberté : « Quand vous avez répudié vos femmes et qu'elles sont parvenues à leur terme, reprenez-les avec honnêteté, ou bien libérez-les de même ; ne les reprenez point par méchanceté, en désirant leur nuire. »

Le Coran recommande au contraire au mari de réaliser généreusement la séparation, de donner à la femme, non seulement ce qui lui est dû selon le contrat, mais quelque chose au-delà. Le mari fera une bonne action en assurant, par exemple, pendant quelque temps un logis à la répudiée [mmcclix]. « Libérez-les généreusement. Pourvoyez à leurs [P571] besoins, l'homme aisé selon son pouvoir et le pauvre selon le sien [mmcclx]. »

L'option *khiyâr* est une forme spéciale de la répudiation : l'un des conjoints est atteint de maladie répugnante ou d'infirmité empêchant la cohabitation. Le mari donne à la femme l'option de demander ou non la répudiation, dont il reste d'ailleurs le maître, sauf intervention toujours possible du Prophète, puis du magistrat [mmcclxi]. Ce cas ne doit pas être confondu avec le *takhyîr*, où le Prophète, devant les regrets de ses femmes qui se plaignent de l'insuffisance de leurs parures, leur donne le choix de rester avec lui ou de reprendre leur liberté [mmcclxii].

Le Coran favorise, non seulement la reprise de la femme par son mari durant la période d'attente, mais aussi leur remariage quand celle-ci est expirée : « Quand vous avez répudié vos femmes et qu'elles sont parvenues au terme de leur période d'attente, ne les empêchez pas d'épouser leurs maris, s'ils sont en accord honorable. » On comprend que l'obstacle viendrait d'un second mari ou bien du tuteur légal de la femme, qui voudrait s'assurer l'héritage [mmcclxiii]. Et le Coran ajoute : « cela est plus honnête et pur pour vous », c'est une preuve nouvelle du peu de goût que Mohammed montrait pour la répudiation.

Mais cette réconciliation n'est possible, on l'a vu, qu'après les deux premières répudiations ; après la troisième, la séparation est absolue ; la femme est tabou, *haram*, pour son ancien mari, qui ne peut pas contracter avec elle un nouveau mariage. Néanmoins le Coran fait une exception au principe : « S'il l'a répudiée, elle ne lui est plus licite ; à moins qu'elle n'épouse un autre homme et que celui-ci la répudie. Alors, il n'y a point pour eux de faute à reprendre la vie commune, s'ils croient qu'ils observeront les ordres d'Allah. » On a cherché quel cas particulier cette décision a réglé [mmcclxiv] : je n'en trouve qu'un qui n'est guère brillant. Une juive convertie des B. Qoraïza a épousé, après répudiation définitive de son premier mari, un contribule qui n'est pas bien vigoureux : elle demande au Prophète de la rendre à son ancien mari. Mohammed insiste pour qu'elle « goûte » du second ; on verra après [mmcclxv].

Dans la pratique postérieure, on a eu recours à un expédient P572 que les écrivains des pays musulmans se sont divertis à développer en des applications qui ne sont pas toujours décentes : On figurait un mariage avec un individu officieux qui prononçait ensuite la répudiation ; et l'ancien mari contractait un nouveau mariage avec la femme. Cette comédie est condamnée par des hommes tels qu'Ibn Taïmiya. Le retour de la femme à son premier mari après cohabitation avec un autre était condamné par le Deutéronome : « Son premier mari, qui l'a renvoyée, ne pourra pas la reprendre après qu'elle aura été souillée ; ce serait une abomination devant l'Éternel » ; et par l'Évangile : « Quiconque se remarie avec la femme qui a été répudiée, commet un adultère. » Mohammed paraît avoir eu pour principal souci la continuité du lien conjugal [mmcclxvi].

La littérature arabe se gausse des femmes aux nombreux maris : « Plus alerte au mariage qu'Umm Khadîdja », dit un proverbe. Un homme vient-il lui dire : « Demande en mariage ! » elle répond : Mariage. Après une répudiation, elle quitte la tribu de son ex-mari, montée sur un chameau conduit par un de ses fils. Un cavalier apparaît dans la steppe. « Sûrement, dit-elle, voici un demandeur en mariage. Vois comme il se dépêche pour que je descende du chameau. » Son fils lui répond par un flot d'injures [mmcclxvii].

La doctrine est intervenue pour exiger que le mari répudiant fût capable par son âge et par son intelligence d'exprimer une volonté saine ; elle annule la répudiation prononcée par contrainte, ou dans un accès de colère ou d'ivresse, ou dans une crise de démence, etc. Abraham, menacé de mort, n'avait point capacité de répudier Sarah en la faisant passer pour sa sœur.

Il est recommandé d'employer dans la formule de la répudiation les mots *talâq*, *firâq* ou *sirâh*, qui sont dans le Coran. En cas d'adultère, la formule est une malédiction *li'ân* [mmcclxviii].

Le règlement des douaires et cadeaux avec la femme après répudiation donnait lieu à des difficultés. Le Coran se plaît à les prévoir et à les résoudre ; il prépare ainsi la société musulmane à goûter les subtilités juridiques. Le lecteur les trouvera dans le livre de Milliot. Je signale seulement des versets d'où il paraît résulter que le mari, après répudiation, s'efforçait [P573] de conserver la dot de la femme et de l'utiliser pour payer une nouvelle épouse [mmcclxix].

Mais il serait injuste de ne voir que cette face de la question : le Coran a été constamment soucieux d'assurer à la femme une situation convenable durant son mariage et après sa dissolution [mmcclxx].

La veuve. — La dissolution du mariage par le décès du mari présente des caractères particuliers. D'une part la veuve apparaît comme un bien qui appartient à la famille et au clan et qui doit y trouver sa place. D'autre part, elle est contaminée et poursuivie par le défunt, et avant de reprendre sa vie normale, elle doit subir des rites de purification.

Une coutume, sans doute isolée, maintenait la veuve dans la tente pendant une année, et elle rentrait dans la vie normale après avoir jeté à un chien passant une crotte de chameau [mmcclxxi].

Il lui faut éviter la contagion du mort qui est devenue une sorte de djinn. Elle habite une hutte de branchages ou une chambre misérable. Elle ne se lave point : elle ne se coupe ni ongles, ni poils, ni cheveux ; elle ne se peigne point. Dans certaines tribus, elle porte des vêtements spéciaux, qui ne doivent point être noirs ; elle n'en change point jusqu'à ce qu'ils tombent en lambeaux. Elle s'abstient de certains aliments et de parfums [mmcclxxii]. Elle ne rompait cette période taboue qu'au bout d'un an, après s'être délivrée de l'empreinte du mort par l'accomplissement d'un rite magique. On lui apportait un pigeon vivant ; elle le mettait en contact avec ses *pudenda* et il mourait aussitôt. On explique qu'elle se débarrassait ainsi de la contagion de la mort qui persistait en elle par ses rapports sexuels avec le défunt [mmcclxxiii].

Le pigeon a, sans doute, une vertu magique, qui fait de lui un intermédiaire de l'expulsion du mal ; mais l'explication reste vague ; oserai-je proposer une autre solution ? L'esprit du mort est considéré comme surveillant jalousement sa veuve et s'opposant à ce qu'elle ait des rapports avec un autre homme ; mais il sera apaisé si ce nouvel époux de la veuve périt de son contact. Elle simule donc une union avec un pigeon qui en meurt et qui la libère. Des unions fictives P574 analogues en cas de veuvage ont été signalées dans l'Inde par Frazer [mmcclxxiv].

La tradition classique atténue le réalisme de ce rite. On amène à la femme un animal, chameau, vache, mouton ou oiseau, et quand elle l'a touché, dit le hadîth, il est rare que l'animal ne meure point ; et le mot que l'on interprète par toucher n'est nullement clair. « Puis elle sort (de sa hutte) et on lui donne une crotte (de chameau ou de mouton) qu'elle lance devant elle », ou suivant une autre version « derrière elle ». Elle a ainsi jeté le deuil, nous dit-on, et elle peut désormais par des ablutions rituelles redevenir apte à une vie normale.

On trouverait aisément d'autres exemples d'expulsion du mal au moyen de crotte. En Arabie ancienne, un homme fut l'objet d'une calomnie qui se répandit parmi les gens de sa tribu. Il les réunit pour leur prouver son innocence, il prit une crotte et dit : « Je vais jeter la

crotte que voici à celui qui m'a calomnié. » Alors l'un des assistants s'écrie, tout effrayé : « Ne me la jette point ! J'avoue contre moi-même [mmcclxxv] ! Dans des régions de l'Inde non bouddhiste, on se purifie de la contagion d'un mort en s'humectant des « produits » d'une vache sacrée [mmcclxxvi]. En parlant d'une veuve, l'expression « elle a jeté la crotte » équivaut à « elle est sortie de son deuil » [mmcclxxvii].

La tradition musulmane n'a conservé de ces rites compliqués que quelques usages destinés à écarter l'ombre du mort. La veuve s'abstient de soins de propreté, de l'emploi des parfums et du henné, de l'usage du peigne : elle revêt des habits grossiers et spéciaux. La tradition fixe les teintures et collyres qui lui permettent de se garantir la peau.

Le Coran a aboli le délai de retraite d'une année qui était imposé à la femme veuve et l'a réduit à quatre mois et dix jours. Il reste pourtant un souvenir du délai d'un an, dans le verset qui prescrit au mari de léguer à sa femme de quoi subvenir à son entretien pendant une année, « si elle ne sort pas ». Et l'on discute [mmcclxxviii].

Elle reprend alors sa valeur familiale et elle pouvait donc être revendiquée par un membre de la famille qui affirmait son droit en jetant sur elle son manteau. Il pouvait alors soit l'épouser, soit la céder à un autre mari, soit l'empêcher de se marier jusqu'à ce qu'elle lui ait versé une indemnité [mmcclxxix]. Il [P575] est donc inutile de croire que le Coran a aboli une coutume juive de Yathrib en disant : « Il n'est point permis d'avoir des femmes en héritage malgré elles, ni de les empêcher de se remarier pour éviter qu'elles emportent avec elles une part de ce que vous leur avez donné. » Le Coran favorise le remariage des veuves dont l'isolement est antisocial. Il permet de les demander en mariage pendant leur période de deuil, « mais non d'échanger avec elles en secret des promesses, sauf si vous ne prononcez que des paroles honnêtes » [mmcclxxx].

Retour à la Table des matières

IV. LES ENFANTS ; SUCCESSIONS ET TUTELLE

[On n'a pu développer ici l'étude des usages relatifs à la naissance et à la vie des enfants. Antérieurs à l'Islam et admis par lui, ou issus de lui, ils occupent fort peu de place dans l'enseignement coranique. On a déjà vu en d'autres pages l'isolement de l'accouchée, la fierté d'avoir de nombreux fils, mais la condamnation par Mohammed de la pratique préislamique du meurtre occasionnel des filles, l'atmosphère générale d'affection pour les enfants, la recommandation de les nourrir sauf cas de gêne, leur éducation jusqu'à sept ans par les femmes. Ajoutons la possibilité de reconnaissance ou de refus de reconnaissance (par malédiction *li'ân*) de paternité, la consécration de l'adoption. L'Islam a changé la nature du nom donné à l'enfant, car le nom caractérise l'enfant, et doit par conséquent avoir une relation avec l'Islam. Précisons enfin que la circoncision, si généralement considérée comme caractéristique des peuples musulmans, était un usage arabe général avant l'Islam, qui l'a admis, mais qu'il n'en est pas question dans le Coran ; on recommande, dans le *hadîth*, de n'y pas contraindre les nouveaux convertis adultes. La vie du Prophète, dont une fille seulement a survécu, procure peu d'exemples d'attitude envers les enfants.

C'est seulement des questions relatives aux successions et aux tutelles, dans lesquelles intervenait normalement l'éthique nouvelle, que nous parlerons un peu plus.]

Les successions. — Les historiens s'accordent à attribuer aux anciens Arabes un régime d'hérédité patriarcale qui conférait les biens du défunt aux mâles en ligne paternelle, aux '*açabât*. Il est probable que la variété des conditions sociales et économiques imposait à ce régime des variantes ; mais on n'en sait rien, et il y a tout lieu de croire que tel était le système des Quraïchites à Mekke, donc celui que les Émigrés apportèrent à Médine.

La situation y était différente. Les Aus et les Khazradj avaient subi, en matière d'hérédité comme en d'autres, l'influence P576 des tribus juives ; or depuis le retour de l'exil et le contact avec Babylone, le droit juif était devenu favorable à l'héritage des femmes. Mohammed donna satisfaction à cette tendance. On a vu que les femmes jouissaient à Médine d'une personnalité et d'une indépendance plus larges que celles des femmes de Mekke [mmcclxxxi]. Devenu chef d'État, le Prophète commença à régler les héritages après les combats de Badr et d'Ohod qui avaient ouvert des successions inattendues. Outre les difficultés qui résultaient des cas individuels et dont j'essaierai de donner une idée, il s'élevait, sans aucun doute, des conflits incessants pour

distribuer des héritages entre croyants et incroyants. Ce n'est qu'à la fin de sa vie que Mohammed a pu oser des formules, comme celles que la doctrine émettra plus tard : il n'y a pas hérédité entre croyant et incroyant [mmcclxxxii].

Ce sont des circonstances et non des traditions ou des principes qui ont réglé les premières successions des musulmans à Médine. Les Émigrés y étaient arrivés avec quelques bagages sur un chameau. Ceux qui, comme Abou Bakr, avaient laissé des biens à Mekke, ne pouvaient pas en disposer. Mohammed fut heureux de se servir d'une ancienne coutume qui créa un lien de fraternité entre les Émigrés et les Ançâr, Aws et Khazradj, donc des droits d'hérédité ; ils furent leurs « intimes » *awliyâ* [mmcclxxxiii]. Mais le butin de Badr et des Juifs procura à la communauté musulmane les ressources nécessaires à l'existence de ses membres. Néanmoins un verset tardif parle encore du droit d'héritage avec l'homme qui vous est lié par un serment de fraternité. Enfin la conquête de Mekke en 630 conféra à Mohammed une autorité suffisante pour qu'il pût concilier les coutumes et les intérêts. Un verset précise que « les parents par le sang, selon le Livre d'Allah, sont plus proches les uns des autres que Croyants et Émigrés » [mmcclxxxiv].

Le Coran a conservé le principe préislamique de la dévolution de la succession selon la parenté paternelle, ainsi que la faculté de tester ; mais il a institué un réseau si compliqué de restrictions que l'on a peine à en retrouver l'application aux cas particuliers que le Prophète avait à régler et qui ont donné lieu à la révélation. Le Prophète a laissé à la révélation le temps de prononcer par des versets, de la sourate *4* [P577] que Nöldeke date des années 3 et 5 (625 et 627), après la bataille d'Ohod.

La capacité de tester et les droits héréditaires des agnats '*açabât* se sont trouvés restreints, surtout par l'institution d'héritiers que l'on peut appeler réservataires, bien que la ressemblance ne soit pas complète entre le droit romain et la loi coranique : ce sont des héritiers pourvus d'une quotité fixe de la succession, qui s'insèrent entre les légataires et les héritiers ordinaires, les '*açabât*.

L'ouverture d'une succession donne donc lieu aux opérations suivantes : paiement des dettes ; attribution des legs, s'il y a un testa-

ment ; attribution de leurs parts aux héritiers réservataires ; hérédité des ‘*açabât* ; héritage des cognats selon certains docteurs ; dévolution à diverses personnes ou au trésor public.

Les dettes du défunt peuvent être la réparation d’une faute religieuse : avoir manqué au devoir de la Prière par exemple : il faut réparer en prenant sur la succession la nourriture d’un pauvre, par exemple. Si l’actif de la succession ne suffit pas à payer ces diverses catégories de dettes, le Prophète y pourvoit sur ses biens propres ou sur ceux de la communauté musulmane [mmcclxxxv].

Il est recommandé à l’homme qui sent sa fin prochaine de se pourvoir d’actions généreuses : de déclarer abandon de dette à un héritier, d’affranchir un esclave, etc. En cas de mort subite, les héritiers devront faire, au nom du défunt, des aumônes profitables, accomplir un vœu non exécuté, etc. [mmcclxxxvi].

Il était souhaitable que le défunt eût simplifié le partage de sa succession par un testament écrit, ou par une déclaration verbale devant témoins, Le Prophète l’a recommandé, mais il n’en a pas donné l’exemple.

Le Coran, dans des versets de la fin de la révélation, a insisté sur les précautions que le testateur doit prendre pour que ses dernières volontés, exprimées oralement, soient respectées. « Vous qui croyez, un témoignage entre vous, quand la mort est présente à l’un de vous ; au moment des dernières dispositions, deux hommes d’entre vous, connus par leur équité, ou bien deux autres, des étrangers, si vous voyagez sur la terre et que vous atteigne un avertissement de mort. P578 Vous les prendrez tous deux en particulier, après une Prière si vous avez d’eux quelque méfiance, ils jureront par Allah nous ne troquerons point ceci contre de l’argent, même en faveur d’un proche ; nous ne cèlerons point le témoignage d’Allah, sinon, nous serions des coupables. » Et le verset suivant prévoit qu’on puisse remplacer leur témoignage par celui de deux autres personnes ; ce qui, suivant la tradition, fait allusion au cas de deux hommes, le célèbre Tamîm ad-Dârî et ‘Adî b. Badâ, qui, avant leur conversion, recueillirent le testament d’un de leurs compagnons croyant, au cours d’un voyage en Syrie. On dénonça au Prophète la disparition d’une coupe en argent ciselé d’or, que l’on retrouva à Mekke chez un marchand. Le Prophète accepta le

témoignage de deux parents du défunt et, après sa conversion, Tamîm avoua le vol [mmcclxxxvii].

La faculté de tester n'a point été largement accordée : « Laisser ses héritiers riches, dit le hadîth, vaut mieux que les obliger à tendre la main. » Elle ne s'étend que sur un tiers de la succession, après paiement des dettes.

Cependant, le Coran conseille d'instituer un legs en faveur des père et mère, et des proches *aqrabîn* [mmcclxxxviii] et l'on se trouve ainsi devant la difficile interprétation du mot « proches ».

Après l'attribution des legs, on fait la distribution des parts réservataires aux proches épouse, fille et sœur ; or celles-ci sont fixes et faibles, et ces héritières ne jouissent de leur privilège que si elles ne sont pas en concurrence avec des fils et autres mâles. Les autres héritières en ligne maternelle ne viennent qu'en dernier lieu après les légataires, les parts réservataires et la ligne des mâles [mmcclxxxix]. La « science des parts réservataires » est l'un des chapitres les plus difficiles de droit musulman.

Selon la tradition, ces droits nouveaux des femmes et des jeunes enfants excitèrent l'indignation des Bédouins : « Quoi, Envoyé d'Allah ! qu'est-ce que nous avons appris ? Tu donnes une part de succession à de jeunes enfants qui sont incapables de monter à cheval et de récolter du butin, et tu fais hériter des filles qui vont emporter les biens chez des gens étrangers [mmccxc] ! »

A défaut d'une doctrine générale, le Coran a réglé les cas d'espèce qui étaient soumis à la décision du Prophète. Un P579 homme tué à Ohod laisse une veuve et deux filles ; son frère prétend à toute la succession. Sur la plainte que la veuve apporte à Mohammed, la révélation attribue deux tiers aux filles, un huitième à la veuve et le reste au frère, c'est-à-dire le cinquième de ce que lui conférait l'ancienne coutume.

Une femme laisse son mari, une fille et un fils de fils ; la fille a la moitié, le fils de fils un sixième ; le mari a le reste, un tiers [mmccxci].

Le dernier verset de la sourate des femmes déclare répondre à des questions d'espèce posées au Prophète [mmccxcii].

« Distribuez les parts réservées *faraîd*, dit la tradition, à leurs titulaires ; ce qui reste est pour le plus proche parent en ligne paternelle [mmccxciii]. » On s'en tient à des formules de cette imprécision. Le Coran va même jusqu'à conseiller des dons étrangers à toute règle, mais qui affirment le souci de justice sociale qui anime le Prophète : « Quand assistent au partage les proches, les orphelins et les pauvres, donnez-leur-en (quelque part) et dites-leur une parole favorable [mmccxciv]. »

A défaut des '*açabât*, la tradition fait hériter les parents en ligne maternelle, les cognats, et elle indique leurs rangs d'hérédité. Elle s'intéresse tout particulièrement à l'oncle maternel, qui tient une grande place dans la vie familiale : « l'oncle maternel est l'héritier de qui n'en a pas [mmccxcv]. »

Nous n'avons pas ici à entrer plus avant dans le détail des attributions successorales [mmccxcvi] : le travail des juristes musulmans, tout savant et actif qu'il ait été, n'a pas réussi à créer des règles simples. La doctrine en a longuement discuté sur un verset tardif et obscur qui, suivant l'interprétation courante, a confirmé la suppression des droits d'héritage qui avaient été formés par Mohammed entre Émigrés et Ançâr au début de l'hégire [mmccxcvii]. D'autres interprètes y voient le règlement de l'héritage de Prophète.

Il n'y eut pas d'exemple du Prophète à suivre en matière d'héritage, comme il y en eut un pour le reste. On s'en tient au dernier mot que la tradition lui fait dire : « Nous, les Prophètes, nous ne laissons point d'héritage, ce que nous laissons est *çadaqa* », c'est-à-dire comme l'Aumône légale, c'est bien commun de la communauté musulmane. C'est ce qu'Abû Bakr répondit à Fâtima, qui vint réclamer l'oasis de Fadak comme sa part dans l'héritage de son père. Le calife lui répondit [P580] que le Prophète avait administré ce territoire dans l'intérêt de la communauté musulmane et que les produits en étaient destinés à pourvoir aux besoins de celle-ci, particulièrement des veuves du Prophète qui ne pouvaient trouver de ressources dans un remariage. La tradition nous montre Fâtima mourant six mois après, ayant constamment pleuré son père [mmccxcviii].

Le Prophète avait néanmoins quelques biens personnels qu'il avait reçus en dons ou acquis dans les combats ; ils échurent à des compa-

gnons et particulièrement à ‘Alî : le sabre Dhû’l-Fiqâr conquis à Badr ; une cotte de mailles des Banû Qoraïza ; une mule, cadeau du « Muqauqis » ; etc.

Tutelle. — Le chef de la famille musulmane s’occupait du mariage des femmes, qui étaient un bien de famille que l’on ne cédait qu’à bon escient. La tutelle matrimoniale pouvait être confiée par le testament du chef de famille à un parent en ligne maternelle, assez éloigné pour avoir la faculté d’épouser la femme [mmccxcix].

Mais il est à craindre que le tuteur contraigne sa pupille à l’épouser et profite de ses biens : « Ils te demanderont de décider sur les femmes. Dis : Allah vous donne sa décision à leur sujet et ce qui vous est récité dans l’Écriture au sujet des femmes orphelines, auxquelles vous ne donnez pas ce qui a été stipulé à leur profit et que vous désirez épouser. De même pour les enfants considérés comme faibles. Agissez envers les orphelins selon l’équité. »

La séparation absolue entre les biens de l’orphelin et ceux de son tuteur pourrait avoir des conséquences fâcheuses pour l’un et pour l’autre ; un verset apporta donc une atténuation aux règles posées : « Ils t’interrogeront sur les orphelins. Dis une conduite droite envers eux est un bien. Si vous faites avec eux confusion des fortunes, ce sont vos frères [mmccc] »

Mohammed, dès les premières années où il organisait la communauté médinoise, se préoccupait de la situation des orphelins. Il convient d’y voir, non point un souvenir de sa vie personnelle, mais la nécessité de remplacer les chefs de famille tombés dans les combats. Il fallait les pourvoir d’un tuteur qui administrât honnêtement leurs biens [P581] « Attribuez aux orphelins leurs biens et n’y remplacez pas le bon par le mauvais ; ne dévorez pas leurs biens en les mêlant aux vôtres... Ne donnez pas aux incapables leurs biens... mais donnez-leur, sur ces biens, nourriture et vêtements... Observez les orphelins jusqu’à ce qu’ils aient l’âge nubile, et si vous reconnaissez en eux de la droiture de jugement, remettez-leur leurs biens... Qui est riche, qu’il soit modéré ; qui est pauvre, qu’il mange selon ce qui convient. Quand vous leur remettez leurs biens, prenez contre eux témoignage... Ceux qui mangent les biens des orphelins par iniquité mangeront du feu

dans leurs entrailles et brûleront à un brasier [mmccci]. » Des exemples illustrent ces prescriptions : il ne faut pas mettre dans le troupeau de l'orphelin une brebis maigre au lieu d'une grasse, dans sa cassette de mauvais dirhems pour des bons.

Mais le Coran recommande de ne pas laisser aux incapables la jouissance de leurs biens : « Prenez sur ceux-ci de quoi les nourrir et les vêtir ; et dites-leur une parole favorable. » Cela même si l'incapable est un vieillard. Le Coran recommande aux tuteurs d'être bons envers leurs pupilles [mmcccii].

La forte solidarité de la famille musulmane a dispensé le Coran de se préoccuper du choix du tuteur ; c'est la doctrine qui a recommandé de confier les jeunes enfants à leur mère ou à une femme de la famille [mmccciii].

Retour à la Table des matières

V. L'ESCLAVAGE [mmccciv]

Dans l'ancienne Arabie, les esclaves provenaient des razzias ou étaient achetés dans les marchés. Les femmes et les enfants capturés dans les razzias devenaient les esclaves des vainqueurs. Les hommes étaient retenus captifs, enserrés de liens, mais bien traités, car on espérait qu'ils seraient rachetés pour un bon prix. C'est le régime confirmé par le Coran pour les captifs de la Guerre Sainte : « Quand vous vous rencontrez avec ceux qui nient la foi, frappez les cous, jusqu'à ce que vous pressiez sur eux. Alors serrez les liens. Et ensuite ou bien générosité, ou bien rançon [mmcccv]. »

Des cas particuliers confirment et développent cette indication générale. La tradition renseigne sur les prisonniers [P582] de Badr. Après le combat, le Prophète a fait tuer deux Quraïchites, particulièrement ennemis d'Allah ; on peut penser à une vengeance. On délibérera sur le sort des captifs : Abû Bakr conseille la clémence et espère leur conversion ; 'Omar réclame leur mort ; 'Abdallâh b. Rawâha propose de les cantonner dans des buissons bien secs auxquels on mettra le feu. Mohammed se tait : et un verset lui est révélé qui approuve le meurtre

des deux Quraïchites et réprouve sa mollesse envers les autres [mmcccvi]. Et les commentaires donnent la formule définitive : le Prophète a le choix de tuer, libérer ou garder captif en attendant rançon. Après Badr, un Quraïchite captif circule dans Médine, les mains liées à la nuque d'autres sont attachés aux piquets des tentes [mmcccvii]. Zaïnab, fille de Khadîdja, vient proposer à Mohammed, pour prix de la rançon de son mari, le collier d'or qu'elle a reçu jadis de sa mère en cadeau de noces ; le Prophète ému libère le captif. Il est probable que l'on trouve, après l'Islam, des exemples de cette histoire préislamique : un captif tarde à être racheté, et les gens de la tribu sont las de le garder et de le nourrir. Ils lui coupent sa chevelure, fierté d'un homme libre, et le laissent aller son chemin, tondu.

Le Prophète libère Thamâma des Banû Hanîfa. Il tue les B. Qoraïza et vend femmes et enfants au marché des esclaves. Il est normal que les femmes esclaves soient les concubines de leurs maîtres. Le Coran l'indique dans un verset qui paraît être ancien : « Ceux qui sont continents de leurs organes sexuels, sauf avec leurs épouses et avec ce que possède leur droite, leurs esclaves [mmcccviii]. » Le maître ne peut séparer la femme esclave de son enfant de moins de sept ans.

L'esclave concubine qui donne un fils à son maître est dite « mère de fils » ; elle ne peut plus être vendue et elle devient libre à la mort du maître. On a discuté le cas de l'esclave non concubine, malgré la formule générale du hadîth : « Toute esclave qui a enfanté pour son maître est libre dès que celui-ci est mort. » On connaît la phrase mystérieuse : « C'est un des signes de l'Heure que la femme enfante de son maître [mmcccix]. »

La tradition cite le cas de l'illustre poète 'Antara, fils P583 d'une négresse et d'un homme libre. Il combat avec la plus magnifique vaillance. Pour le partage du butin, on lui dit : « Tu n'as point droit à une part égale aux nôtres tu n'es qu'un esclave ! » L'ennemi revient à la charge : 'Antara reste à l'écart, bras croisés. Son père lui crie : « L'esclave, ce n'est pas toi ! » Et le voici libre ! [mmcccx].

Dès l'époque coranique et précoranique, la prostitution des esclaves était une industrie florissante. « Ne contraignez point vos esclaves à la prostitution si elles veulent vivre honnêtement, cela pour gagner la fortune de la vie de ce monde. Celles que vous contraindrez,

Allah, ensuite de leur contrainte, sera pardon et clémence. » La tradition présente ce verset comme la condamnation d'un cas précis, celui de 'Abdallâh b. Ubayy qui se faisait un revenu de la prostitution de ses six esclaves, dont on nous donne les noms. Mais un commentateur ajoute qu'il est bien rare que les esclaves veuillent vivre honnêtement [mmcccxi]. « Il faut fouetter l'esclave pécheresse, et à la quatrième escapade, la vendre, fût-ce pour une bouchée [mmcccxii]. »

Les Arabes du VIIe siècle avaient pour esclaves mâles les enfants arabes capturés dans les razzias, devenus hommes, et leurs descendants acquis par héritages, ou bien des étrangers, des noirs achetés dans les marchés d'Abyssinie et des blancs provenant des marchés syriens.

Les esclaves jouaient un rôle important dans la vie des anciens Arabes. Chez les Nomades, ils étaient l'aide nécessaire aux activités intérieures de la tribu et même à ses combats. Aux sédentaires ils fournissaient de la main d'œuvre et dans les villes, ils étaient artisans. Les femmes accomplissaient bien des travaux compliqués, par exemple le tissage des étoffes, mais il paraît évident que ces travaux réclamaient souvent un effort physique qu'un esclave mâle devait fournir. A Mekke, des esclaves provenant de pays de culture avancée étaient les collaborateurs des commerçants quraïchites. Certains d'entre eux possédaient une culture judéo-chrétienne ; ils ont été pour le Prophète des informateurs de doctrines et traditions étrangères.

Sans doute, l'existence de ces esclaves était rude, mais bien éloignée de celle des troupeaux qu'ont menée plus tard bien des peuples, même chrétiens. L'esclave de l'époque P584 coranique vit dans l'intimité de la famille. La langue courante emploie pour exprimer leurs positions respectives des mots qui sont affectueux [mmcccxiii].

L'esclave est la propriété du maître qui peut le vendre, donner, léguer, louer, mettre en gage. Le maître peut le châtier ; mais un hadîth recommande de ne point le frapper au visage, car le visage de l'homme a été créé selon la face d'Allah [mmcccxiv]. Le Coran cite l'esclave parmi les êtres qu'un homme fier doit bien traiter. S'ils vous agréent, vêtez-les et nourrissez-les comme vous-mêmes, car ce sont vos frères, dit un hadîth. Sinon, vendez-les, sans leur faire tort. Le Maître auquel l'esclave apporte son repas, s'il ne le partage point avec

lui, doit au moins lui en donner une ou deux bouchées. L'esclave est si étroitement mêlé à la vie du maître, que le Coran doit prévenir les abus. « O vous qui croyez, que ceux que possèdent vos mains vous demandent la permission d'entrer [mmcccxv]. »

Ainsi le Coran croit nécessaire d'affirmer qu'ils ne sont point les égaux de leurs maîtres, pas plus que les faux dieux associés à Allah ne sont ses égaux : « Est-ce que vous traitez ceux que vous possédez en vos droites comme des associés à tout ce que vous possédez de biens ? Êtes-vous avec eux sur un pied d'égalité [mmcccxvi] ? »

La loi musulmane ne châtie l'esclave que de la moitié de la peine dont il punit l'homme libre : sa responsabilité est de valeur inférieure. La période d'observation de l'esclave répudiée est moitié de celle de la femme libre [mmcccxvii].

L'esclave a une personnalité économique distincte de celle de son maître. Il peut faire des affaires, avec l'autorisation de celui-ci, travailler pour d'autres, amasser un pécule qui lui appartient en propre, mais que le maître confisque quand il vend l'esclave [mmcccxviii], car l'esclave n'a de biens que ce que le maître l'autorise à avoir.

L'esclave aura double récompense auprès d'Allah s'il a servi fidèlement son maître et lui a été de bon conseil.

Les règles du mariage sont applicables aux esclaves comme aux libres. Il y a des familles d'esclaves, et comme leurs membres peuvent appartenir à des maîtres différents, on se trouve devant des cas fort compliqués en matière d'hérédité, de droit de patronage, etc. [mmcccxix].

[P585] Des historiens ont insisté sur les ressemblances entre les règles de l'Ancien Testament sur l'esclavage et celles du Coran. Il convient de rappeler que Mohammed n'a fait que confirmer, suivant une tendance de bonté, les coutumes des anciens Arabes qui étaient voisines de celles des Israélites [mmcccxx].

L'affranchissement d'esclaves appartenant à des milieux sociaux divers et parfois de culture développée a contribué à préparer l'évolution religieuse et politique de l'Arabie du VIIe siècle. La tradition recommande de le pratiquer « pour la face d'Allah », et non plus comme une offrande aux idoles. Et d'autre part, elle conseille sage-

ment de n'affranchir que des esclaves socialement utiles, et point de vieilles femmes.

La conversion à l'Islam prépare l'affranchissement, mais ne le réalise pas. Durant le siège d'at-Tâïf, des esclaves convertis se réfugièrent dans le camp du Prophète qui les affranchit. Il a acheté Zaïd b. Hâritha, l'a converti, affranchi et adopté [mmcccxxi].

Le maître qui instruit son esclave femme de la religion, puis l'affranchit et l'épouse, aura dans la vie future, double récompense pour l'instruction et l'affranchissement, et quelque chose par surcroît, pour le mariage.

La tradition et la doctrine se sont intéressées au cas où l'esclave a plusieurs maîtres et où un seul l'affranchissait, et aussi à la transmission des droits de patronat [mmcccxxii].

Le Coran a conservé l'affranchissement contractuel du préislam : « Ceux qui désirent l'écrit contractuel parmi ceux que possèdent vos droites, si vous reconnaissez en eux du bon, donnez-leur quelque chose des biens qu'Allah vous a donnés. » Le maître remet à l'esclave un écrit par lequel il s'engage à conférer à celui-ci sa liberté, dès qu'il lui aura versé une certaine somme ou lui aura procuré un certain profit. Le Coran recommande au maître de dispenser l'esclave d'une partie de la somme prévue, et la tradition impose au maître l'obligation de lui en remettre un quart ou un tiers. Le Prophète, donc le calife, peut prendre la somme dans la caisse de l'Aumône légale [mmcccxxiii].

L'esclave, dit affranchi contractuel, continue d'appartenir à son maître mais il acquiert le droit de posséder des biens en propre et de faire tout acte de commerce ; le maître ne P586 peut ni le vendre, ni l'engager, sans son consentement. Le maître acquiert sur l'esclave affranchi un droit de patronage : il est son *maulâ*. Il se donne ainsi une clientèle précieuse dans les luttes politiques et économiques qui diviseront la communauté musulmane. Bukhârî a assemblé les traditions, d'ailleurs divergentes, qui rapportent l'histoire du patronat de Buraïra. Affranchie contractuelle, elle ne peut pas payer. Ella va trouver 'Âïcha qui consent à donner la somme demandée, mais à la condition d'acquérir le patronat sur Buraïra. Sur le conseil du Prophète, elle se vend à 'Âïcha moyennant son prix d'affranchissement contractuel et

elle le verse à son maître. ‘Âïcha l’affranchit et acquiert le patronat [mmcccxxiv].

L’affranchissement d’un esclave peut être la réparation d’une faute : « Qui a tué par erreur un croyant doit libérer un cou croyant », dit un verset. Ainsi est remplacé un homme qui manquerait dans la communauté musulmane. On peut aussi réparer la non-exécution d’un serment [mmcccxxv].

Les cataclysmes, éclipses, ténèbres épaisses, ouragans, tremblements de terre sont des châtiments divins de fautes qui peuvent être « réparées » par un affranchissement d’esclave [mmcccxxvi].

Retour à la Table des matières

VI. LA MORT

L’Islam n’a pu supprimer toutes les pratiques préislamiques relatives à la mort.

Les Arabes préislamiques observaient un deuil de sept jours ; les femmes s’adonnaient à des rites de lamentation *nawâdib*, que dirigeaient des sortes de professionnelles, assez douées poétiquement pour prononcer l’éloge du mort. Elles égratignaient leur visage et leur poitrine, s’arrachaient les cheveux ou en sacrifiaient tout ou partie, battaient des mains en prononçant des appels cadencés, agitaient des mouchoirs bleu foncé, se frappaient les joues avec leurs sandales. L’ancienne langue avait donné divers noms à ces pleureuses que le *hadîth* fait connaître. Ces rites cependant n’étaient point observés quand la mort avait été causée par un meurtre ; il fallait d’abord la venger dans le sang du P587 meurtrier ou de son clan, et c’est seulement ensuite que les femmes, avant l’aurore, font entendre les lamentations rituelles, et lavent, parfument et enveloppent le mort. A procéder autrement on eût risqué de voir revenir, sous forme de djinn, le double du mort.

La Tradition du Prophète a condamné ces pratiques de l’ignorance, elle n’a pas réussi à les supprimer. Elle a annoncé que l’homme sur

lequel on se serait lamenté en serait châtié dans la vie future. A la mort de trois Compagnons illustres, le Prophète prononce des paroles pieuses et manifeste le deuil ; on lui apprend que les femmes se lamentent, et en vain ordonne-t-il de les faire taire : « Qu'on leur bourre la bouche de terre », s'écrie-t-il. Ce qui n'empêchera pas 'Âïcha elle-même de célébrer plus tard les vieilles lamentations sur le corps d'Abû Bakr : 'Omar fait chasser les pleureuses à coup de nerf de bœuf.

Dans le préislam, la famille du mort prenait soin de sa nouvelle existence : on lui apportait des aliments, une fente dans la pierre laissait pénétrer dans la tombe l'eau de la pluie. On sacrifiait, comme à un djinn ou à un dieu, des bêtes sur la tombe du mort. On donnait au mort de quoi combattre, et des musulmans attacheront à sa tombe sa chamelle, afin qu'il pût la monter au jour de la Résurrection. Le sacrifice de la chevelure, le souci des passants de déposer quelques pierres de façon que peu à peu se formât un monceau, constituaient un vrai culte. La tombe d'un chef conservait quelque chose de sa puissance, elle était un lieu d'asile, elle pouvait être entourée d'un *himâ*, et l'on sait que plus tard la piété populaire construira des mosquées sur le tombeau de ses saints, en dépit des interdictions de la doctrine.

On a vu en étudiant plus haut les croyances sur la mort ce que l'Islam avait conservé de ces pratiques.

De Mohammed on sait surtout qu'il priait sur les tombes de ceux qui avaient été dans leur vie des musulmans dignes de ce respect. On l'appelait à l'enterrement, mais il y perdait trop de temps, et l'on prit l'habitude d'apporter les corps en un lieu spécial de son logis.

[On a vu ailleurs les croyances relatives au sort de l'homme après la mort.

P588 Ainsi retrouverons-nous dans tous les aspects de la vie musulmane, telle qu'elle s'exprime dans l'enseignement et l'exemple de Mohammed, le mélange entre le passé, qu'on conserve ou qui se conserve, et l'influence nouvelle de la religion qu'il apporte.]

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Conclusion

Il y a dans la vie de l'humanité des moments où sont inévitables des transformations profondes dans la vie religieuse et sociale : un ou plusieurs hommes se lèvent pour les réaliser, sans que leur personnalité soit à prévoir et ait un caractère de nécessité.

Ainsi dans l'Arabie du VIIe siècle, Mohammed apparaît comme l'Envoyé du Destin ; mais il apporte à l'accomplissement des nécessités historiques son originalité propre.

C'était un homme bien représentatif de son pays et de son temps, et en quelque mesure du nôtre. Il en eut les qualités et les défauts. Il était poète et romantique, c'est-à-dire qu'il communiait intensément avec la nature et avec les puissances inconnues qui gouvernent le monde et dont il adorait quelques manifestations visibles, et d'autre part, il participait par l'instabilité de son caractère et de ses actes aux fantaisies des puissances naturelles. On le voit, dans la vie courante, manifester bonté et tendresse, dévouement, charité, générosité, oubli des injures ; puis il apparaît tout à coup dans la tradition avec des sentiments de haine et de vengeance, capable de terribles mouvements de colère et d'actes de férocité. Ainsi l'historien s'étonne qu'il ait pu être un conducteur d'âmes et un chef d'État, qu'il ait eu une continuité de sentiments et de conduite. Son intelligence n'y suffisait point : il sentit Allah derrière lui.

Car Mohammed fut un mystique chez lequel le souffle divin, loin de le maintenir dans la solitude et la contemplation, P590 vint par les effluves successifs de la Révélation animer son activité. C'est elle qui a donné à sa vie son unité.

Durant ses années d'inquiétude, ses retraites dans la grotte écartée du chemin tracé, et au cours de ses randonnées solitaires de chamelier à travers les steppes du Hedjaz, il complétait son intuition par la con-

naissance des fortes croyances étrangères qui étaient répandues autour de lui, celles des Juifs et des Chrétiens. Il crut à la révélation descendue sur les prophètes d'Israël ; il plaça à leur suite Jésus, qui devenait ainsi son prédécesseur, chargé d'annoncer son ultime et décisive mission.

La main d'Allah le dirigea donc dans sa prédication, dans son activité politique, pour la fondation d'un État, et dans la construction logique de sa réforme sociale.

Malgré quelques écarts, enregistrés par la tradition, Mohammed put donc recueillir les effets de sa séduction personnelle et de sa grande habileté politique.

Par une fidélité irraisonnée et naturelle aux sanctuaires de son enfance, autant que pour plaire à ses contribules les Quraïchites et s'assurer leur adhésion, il conserva à Allah sa maison sainte de la Ka'ba, le territoire sacré de celle-ci, et il fit du pèlerinage de 'Arafa-Minâ le centre d'attraction de la piété musulmane. Si ces décisions du Prophète n'excitent aucune surprise, il n'en va point de même de bien des aspects très élevés de sa doctrine. On rappelle son intuition d'une volonté du Tout-Puissant à ne révéler aux humains par la voix de ses Prophètes qu'une partie des destins qu'il leur assigne. Mohammed ne fut pas un théologien, mais ce fut une âme supérieure et une intelligence exceptionnelle.

On espère que ce trop gros livre l'a montré tel.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Bibliographie

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

L'auteur n'a pas désiré donner une bibliographie générale, trop considérable. La liste présente comprend à la fois les ouvrages importants, cités dans le corps du livre, et les articles spéciaux cités incidemment par leur titre abrégé. Il n'a pas toujours été possible de préciser les éditions orientales, mais les références sont souvent données non par pages, mais par les subdivisions de l'ouvrage. Les renseignements sur ces ouvrages peuvent être facilement trouvés dans C. BROCKELMANN, *Geschichte der arab. Literatur*, 2e édit., 2 vol., Leyde, 1943.49 + 3 suppl., Leyde, 1937-42.

Abd-el-Jalil, *Marie et l'Islam*, Paris, 1950.

'Abduh (Chaïkh), *Tafsîr*, Le Caire, 1325-30, n. éd., 1927.

Abû'l-'Alâ' al-Ma'arrî, *Risâlat al-ghufrân*, Le Caire, 1938, n. éd., 1950.

Abu'l-Mahâsin b. Taghribirdi, *Annales*, éd. Juynboll et Matthes, Leyde, 1855-61.

Ahrens (K.), *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935.

Akâm al-mardjân fî ahkâm al-djann, d'Ibn Qaïyim ach- Chibliyya, Le Caire, 1356.

al-aghâni (*Kitâb*), par Abu'l-Faradj al-Içfahânî, Le Caire, 1323.

al-'Aïni, *'Umdat al-qâri' fî charh al-Bukhârî*, Le Caire, 1308.

al-Anbârî, *K. al-addâd*, éd. Houtsma, Leide, 1881.

al-Ayyâchî, *Rihla*, éd. trad. Berbrugger, Paris, 1844 ss.

al-Azraqî, *Die Geschichte der Stadt Mekka*, éd. F. Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, I, Leipzig, 1858.

Andrae (Tor), voir à Tor Andrae (p. 653).

Arin (F.), *Recherches historiques sur les opérations usuraires et aléatoires en droit musulman*, Paris, 1909.

Baïdawî, *Anwâr at-tanzîl*, éd. H. O. Fleischer, Leipzig, 1846-48.

Baïhaqî, *As-Sunan al-Kubrâ*, éd. Hyderabad, 1344-1355.

Barthold (W.), « Musailima », dans *Izvestija Akademii nauk*, 19, 1925, pp. 483-512 ; c. r. dans *Islamica*, 3, 1927, p. 307 s. ; 4, 1930, p. 122s.

— « Der Koran un das Meer », dans *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Gesellesch.*, n. s. VIII, 1929, pp. 37-43.

Basset (H.), *Le Culte des grottes au Maroc*, Alger, 1920.

Basset (R.), *La Bordah du Cheikh-el-Bousiri*, Paris, 1894.

— « Les aventures merveilleuses de Temîm ed-Dârî », dans *Giornale della soc. asiat. ital.*, V, 1891, pp. 5-26.

— *Les Apocryphes éthiopiens*, 1893-1910, 11 vol.

Becker (C. H.), *Islamstudien*, I, Leipzig, 1924.

Bel (A.), « La fête des Sacrifices en Berbérie », dans *Cinquantenaire de l'Université d'Alger*, Alger, 1932, pp. 87-125.

Bergsträsser (G.), « Anfange und Charakter des juristischen Denken im Islam », dans *Der Islam*, XIV, 1925, pp. 76-81.

Blachère (R.), *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952.

— « Note sur le substantif « nafs » dans le Coran », dans *Semitica*, I, 1948, pp. 69-77.

— *Histoire de la littérature arabe...*, I, Paris, 1952.

Blochet (E.), « L'ascencion au ciel du prophète Mohammed », dans *Revue de l'hist. des religions*, XL, 1899, pp. 1-25, 203-236.

Brunschvig (R.), « Coup d'œil sur l'histoire des foires à travers l'Islam », dans *Recueils de la Société Jean Bodin*, Bruxelles, V, 1953, pp. 43-75.

Buhl (F.), *Das Leben Muhammeds*, 1903, trad. allem., Leipzig, 1930, rééd. Heidelberg, 1955, 1961.

Buhturî, *La Hamâsa*, éd. Cheïkho, Beyrouth, 1910.

Bukhârî, *Les traditions islamiques*, trad. Houdas, 4 vol. (I, avec W. Marçais), Publications de l'École des Langues orientales, Paris, 1903-14.

Busson de Janssens (G.), « Les wakfs dans l'Islam contemporain », dans *Revue des ét. islam.*, 1951, pp. 1-72 ; 1953, pp. 43-476.

Caetani (L.), *Annali dell'Islam*, Milano, vol. I et II, 1, 1905-07.

Canard (M.), « La Guerre sainte dans le monde islamique et dans le monde chrétien », dans *Revue africaine*, 79, 1936, pp. 605-623.

— *Histoire de la dynastie des H'amdanides de Jazîra et de Syrie*, I, Paris, 1953.

Casanova (P.), *Mohammed et la fin du monde*, Paris, 1911.

Cent et Une Nuits (*Les*), trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1911.

Châfi'i, *Kitâb al-Umm*, 7 vol., Boulaq, 1321-25.

Châ'râni, *La Balance de la loi musulmane*, trad. Perron, Alger, 1870-98.

Châtelet (Mlle), « Une des causes de l'obscurité nocturne d'après les idées des plus anciens Égyptiens », *Bulletin de l'Inst. français d'archéol. orientale*, 18, 1921, pp. 21-31.

Chauvin (V.), « Le Pêcheur et le Génie », dans sa *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes*, Liège et Leipzig, VI, 1902, pp. 23-25 (n° 195).

Coran (*Le*), éd. Flugel, Leipzig, 1834 (nombreuses rééd.).

— Trad. Blachère, 2 vol., Paris, 1950-51.

Damîrî, *Hayât al-Hayawân*, éd. nombreuses.

Djâhiz, *Kitâb al-Hayawân*, cité d'après la 1re éd., Le Caire, 1323-25.

— *K. al-bayân wa'l-tabyîn*, Boulaq, 1313.

— (attribué à), *K. al-Mahâsin wa'l-addâd*, éd. Van Vloten, Leyde, 1894-1932.

— (Pseudo), *K. al-Tâdj*, éd. Ahmed Zéki Pacha, Le Caire, 1914 ; trad. Pellat, *Le Livre de la Couronne*, Paris, 1954.

Dupont-Sommer, « L'Instruction sur les Deux Esprits dans le Manuel de Discipline », dans *Revue de l'hist. des religions*, 142, 1952, pp. 5-35.

Dussaud (R.), *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1907 (à remplacer désormais par *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, du même, Paris, 1955).

— *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, Conférences au Musé Guimet en 1910. (*Annales du Musée Guimet*, Bibl. de vulgarisation, XXXIV).

Eichler (P. A.), *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Leipzig, 1928.

Encyclopédie de l'Islam, 1re éd. française, Leyde, 1913-1942.

al-Fâsi, *Hâchiya 'alâ l-Bukhârî*, éd. avec le commentaire de Bukhârî par al-Qastallânî, éd. de Fès non datée.

Faye (E. de), *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Paris, 1923-1928.

Fischer (A.), « Eine Qoran Interpolation », *Orientalische Studien*..., Nöldeke, I, pp. 33-55.

Frazer (J. G.), *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, trad. française, Paris, 1924.

— *Adonis*, trad. française, Paris, 1921.

— *Attis-Osiris*, trad. française, Paris, 1926.

Freytag (G. W.), *Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache bis Mohammed*, Bonn, 1861.

Friedländer (I.), *Die Chadhirlegende und der Alexanderroman*, Leipzig, 1913.

Gaudefroy-Demombynes (M.), *Le Pèlerinage à la Mekke*, Paris, 1923.

— « Le Voile de la Ka'ba », dans *Studia Islamica*, II, 1954, pp. 5-21.

Geiger et Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, 2 vol., Strasbourg, 1895-1904.

Ghazâlî, *Ihyâ' ulûm ad-dîn*, nombreuses éd.

— *Ayyuhâ'l-Walad*, Beyrouth, 1952.

— *al-Durrat al-Fâkhira fi kachf 'ulûm al-âkhira, la Perle précieuse*, éd. trad. L. Gauthier, Genève, 1878.

— (Pseudo), *K. ahwâl al-qiyâma*, éd. M. Wolff, Leipzig, 1872.

— *al-Hikma fi'l-Makhlûqat*, nombreuses éd.

al-Ghîlânî ('Abdalqâdir), cf. sa biographie : *Bahdjat al-asrâr*, par Chattanûfî, Le Caire, 1304, etc.

Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, 2 vol., Leyde, 1896-99.

— Le Dogme et la Loi de l'islam, trad. Arm, Paris, 1920.

— *Muhammedanische Studien*, Halle, 1888-90 (maintenant accessible en partie dans la traduction française de Bercher, *Etudes sur la tradition islamique*, Paris, 1952.

— « Zauberelemente im islamischen Gebet », dans *Orientalische Studien*..., Nöldeke, I, pp. 303-329.

— *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leyde, 1920. Grimme (H.), *Mohammed*, 2 vol., Münster i. W., 1892-95

— « Der Logos in Sudarabien », dans *Orientalische Studien*..., Nöldeke, I, pp. 453-461.

Guidi (I.), *Testi orientali inediti sopra i Sette Dormienti di Efeso*, Roma, 1885.

Guignebert (Ch.), *Jésus*, Paris, 1933, coll. « L'Évolution de l'Humanité ».

— *Le monde juif vers le temps de Jésus*, Paris, 1935 (coll. « L'Évolution de l'Humanité »).

Halévy (J.), « Recherches bibliques », *Revue sémitique*, 16, 1908, *passim* (et volumes antérieurs et postérieurs).

Hamidullah (M.), *The Battlefields of the Prophet Muhammad*, Woking, 1953.

Hassân b. Thâbit, *Dîwân*, éd. Hirschfeld, Leyde et Londres, 1910.

Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics*, Edinburgh, 1918-26, 13 vol.

Havet (E.), *La Modernité des prophètes*, Paris, 1891.

Hess (J. J.), « Miscellanea », *Zeitschr. der deutschen Morgenl. Gesellschaft*, LXIX, 1915, pp. 385-392, 567.

Hirschfeld (H.), *New Researches into the composition and exegesis of the Qoran*, London, 1902.

Horovitz (J.), *Koranische Untersuchungen*, Berlin et Leipzig, 1926.

— *Das Koranische Parodies*, Jérusalem, 1923.

— « Mohammeds Himmelfahrt », *Der Islam*, IX, 1919, pp. 159-183.

Horten (M.), *Die religiöse Gedankenwelt der gebildeten Muslime*, Halle, 1916.

Huçrî, *Zahr al-adâb wa thamar al-albâb*, éd. Bulaq, 1302, en marge de l'*'Iqd al-Farîd* d'Ibn 'Abd Rabbihi.

Ibn 'Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-Farîd*, nombreuses éditions.

Ibn al-Athîr ('Izz ad-dîn), *Annales*, éd. Thornberg, Leyde, 1851-76.

— *usd al-ghâba fi ma'rifat aç-cahâba*, nombreuses éditions.

— (Madjd ad-din), *K. an-nihâya fî gharîb al-hadîth*, Le Caire, 1311.

Ibn Battûta, *Voyages*, éd. trad. Defréméry et Sanguinetti, Paris, 1853-59.

Ibn Djubaïr, éd. Wright (révision De Goeje), *Voyages*, Leyde et Londres, 1907, trad. M. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1949-65.

Ibn Farhûn, *Dîbâdj al-mudhahhab*, Le Caire, 1319.

Ibn al-Hâdjdj, *Madkhal*, Le Caire, 1348 1929, 4 vol.

Ibn Hichâm, *Sîra, Das Leben Muhammeds*, éd. F. Wüstenfeld, Göttingen, 1859-60.

Ibn al-Kalbî, *K. al-açnâm*, éd. Ahmad Zakî, Le Caire, 1924 (trad. Klinke-Rosenberger, Leipzig, 1941, ou Nabîh Amîn Fâris, Princeton, 1952).

Ibn Khaldûn, *Muqaddima, Prolégomènes*, éd. multiples ; trad. De Slane, Paris, 1862-68.

Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, nombreuses éditions.

Ibn Qudâma (*Le précis de droit d'*), trad. H. Laoust, Beyrouth, 1950.

Ibn Qutaïba, *K. ach-Chi'r wa'ch-chu'arâ'*, éd. De Goeje, Leyde, 1904.

— *K. ta'wîl Mukhtalaf al-hadîth*, Le Caire, 1326.

— *K. al-Ma'ârif*, éd. Wüstenfeld, Göttingen, 1850.

Ibn Rusteh, éd. De Goeje (*Bibliotheca geographorum arabicorum*, IV), Leyde, 1892 ; trad. G. Wiet, *Les Atours précieux*, Le Caire, 1955.

Ibn Sa'd, *Tabaqât. Biographien Muhammeds, seiner Gefährten*, etc., éd. Sachau, Leyde, 1904-21, 9 vol.

Ibn Taïmiyya, *Fatâwâ*, Le Caire, 1326-29, 5 vol. ; en Appendice : *Ikhtiyâr*.

Jacob (G.), *Altarabisches Beduinenleben*, Berlin, 1897.

Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris, 1908.

Jean (Ch. F.), « Notules de sémantique hébraïque », dans *Mélanges syriens*..., Dussaud, II, 1939, pp. 703-722.

Johnson (A.), *The One and the Many in the israelite conception of God*, Cardiff, 1942 ; cf. c. r. dans *Syria*, 25, 1946-48, p. 144.

Juynboll (Th. W.), *Handbuch des islamischen Gesetzes* (*Schafiitische Schule*), Leyde et Leipzig, 1910.

Kharachî, *Charh al-Mukhtaçar* (commentaire de Sidi Khalil), Fez, 1287, 6 vol.

Khatîb Baghdâdî, *Taqyîd al-'ilm*, Damas, 1949.

Khayyât, *Kitâb al-Intiçâr Wa 'l-radd 'alâ bni'r-Râwandi, Triomphe et réfutation d'Ibn ar-Râwandi*, éd. Nyberg, Le Caire, 1925.

Knuchel (E. F.), *Die Umwandlung in Kult-, Magie-, und Rechtsbrauch*, Bâle, 1919.

Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905.

Lammens, *La Mecque à la veille de l'Hégire*, Beyrouth, 1924.

— « L'ancienne frontière entre la Syrie et le Hidjâz », dans *Bull. de l'Inst. fr. d'Arch. orient*., XIV, 1917 (repris dans *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beyrouth, 1928, pp. 295-331.

— *Fâtima et les filles de Mahomet*, Rome, 1912.

Landberg (C. de), *Etudes sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, Leyde, 1901-13.

Lévy (Isid), *La légende de Pythagore en Grèce et en Palestine*, Paris, 1927.

Lods (A.), *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, Paris, 1935 (coll. « L'Évolution de l'Humanité »).

— « Le monothéisme israélite a-t-il eu des précurseurs...? », dans *Revue d'hist. et phil. relig*., XIV, 1934, pp. 198-205.

— « De quelques récits de voyage au pays des morts », *Comptes rendus de l'Acad. des Inscr*., 1940, pp. 434-453.

Maïdanî, *Madjma' al-amthâl*, éd. G. Freytag, Bonn, 1838-43, 3 vol.

Mainz (E.), *Uber den Begriff der göttlichen Gnade im Islam*, XIXe Congrès des Orientalistes, 1935, pp. 566-572.

Mâle (E.), *L'Art religieux du XIIIe siècle en France*..., Paris, 1898.

Mâlik b. Anas, *al-Muwatta*, Le Caire, 1320.

Maqdisî, *Le Livre de la Création et de l'Histoire*, trad. Cl. Huart, Paris, 1899-1916.

Maqrîzî, *Khitat Miçr wa'l-Qâhira*, éd. Wiet, Le Caire, 1911-27.

Marçais (W.), *Textes arabes de Takruna*, Paris, 1925.

— *Des parents et alliés successibles en droit musulman*, Rennes, 1898.

Massé (H.), « La profession de foi (*aqida*) et les guides spirituels (*morchida*) du Mahdi Ibn Toumart », dans *Mémorial H. Basset*, II, 1928, pp. 105.121.

Massignon (L.), *La Passion d'al-Hosayn ibn-Mansour al-Hallaj*, Paris, 1922.

— « L'Homme parfait en Islam et son originalité eschatologique », dans *Eranos-Jahrbuch*, 15, 1948, pp. 287-314.

— « L'idée de l'Esprit dans l'Islam », *ibid*., 13, 1945, pp. 277-282.

— « Salmân Pâk... », *Cahiers de la Soc. des Et. iraniennes*, 7, 1934.

— « Les Sept Dormants », *Melanges P. Peeters*, t. II : *Analecta Bollandiana*, 68, 1950, pp. 245-260 (à remplacer maintenant par l'article plus complet du même dans *Revue des ét. islamiques*, 22, 1954, pp. 59112 et 23, 1955, pp. 93-106.

Mâwardî, *al-Ahkâm as-Sultâniya*, éd. Enger, Bonn, 1853 ; trad. Fagnan, Alger, 1915.

Mille et Une Nuits, nombreuses éditions.

Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, 1953.

Mufaddal, *Dîwân*, éd. Storey, Leyde, 1915.

Muir (W.), *The life of Mahomet*..., London, 1858-61 ; 3e éd. 1894.

Muqaddasî, *Descriptio Imperii moslemici*, éd. De Goeje, *B. G. A*., III, Leyde, 1876.

Murtadâ, *Nahdj al-Balâgha*, nombreuses éditions.

Muslim, *aç-Çahîh*, avec le commentaire de Nawawî, Boulaq, 1304-06, 10 vol.

Nâçir-i-Khusrau, *Sefernâmeh*, éd. trad. Ch. Schefer, Paris, 1881.

Nadjm ad-dîn al-Ghaïtî, *Qissat al-mi'râdj*, Le Caire, 1299 H.

Nawawî, cf. Muslim.

Nîsâpûrî, *Gharaïb al-qurân wa raghâîb al-furqân*, imprimé en marge du *Tafsîr* de Tabarî.

Nöldeke (Th.), *Geschichte des Qorâns*, 2e éd. par Schwally, 3 vol., Leipzig, 1909-38.

— *Delectus veterum carminum arabicorum*, Berlin, 1890.

— *Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, 1904.

— *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, 1910.

— *Sketches from eastern History*, Edinburgh, 1892.

— *Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans* (Denkschr. Kais, Ak. W., Phil. Hist. Kl. 38, 1890).

Parrot (A.), *Le refrigertum dans l'au-delà*, Paris, 1937 ; cf. *Syria*, 19, 1938, pp. 177-179.

Perron (A.), *Femmes arabes avant et depuis l'islamisme*, Paris-Alger, 1858.

— trad. du *Mukhtaçar* de Sidi Khalîl (*Précis de jurisprudence musulmane*), Paris, 1848-52.

Procksch, *Die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, Leipzig, 1899.

Qâdî-Khân, *Fatâwâ*, Le Caire, 1282, etc.

Qalqachandi, *Çubh al-A'châ*, Le Caire, 1331-38, 14 vol.

Qastallânî, *Irchâd*, commentaire de Bukhârî, nombreuses éd.

Querry, trad. Hillî, *Droit musulman* (*chiite*), Paris, 1871-72.

Qutb ad-dîn, *al-I'lâmm bi-a'lâm Bait Allâh*, dans Wüstenfeld, *Die Chroniken der Stadt Mekka*, III, Leipzig, 1859.

Rasâïl ikhwân aç-Çafâ, Bombay, 1305-06, etc.

Rasmussen (J. L.), *Historia... Arabum... ante Islamismum*, Haunia, 1817.

Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr-Mafâtih al-ghaïb*, nombreuses éd.

Reinach (S.), *Cultes, mythes et religions*, 5 vol., Paris, 1904-1923.

Reinaud (J.), *Monuments arabes, persans et turcs du cabinet de M. le Duc de Blacas*, 2 vol., Paris, 1828.

Renan (E.), *Vie de Jésus*, Paris, 1863.

— *L'Antéchrist*, Paris, 1873.

— *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, Paris, 1882.

Roberts (R.), *Das Familien, Sklaven und Erbrecht im Koran*, Leipzig, 1908.

Robertson Smith (W.), *Kinship and Marriage in early Arabia*, 2e éd., Londres, 1903.

Rudolph (W.), *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.

Ryckmans (G.), *Les religions arabes préislamiques*, Louvain, 1951.

— « Trois mois de prospection... en Arabie », *Comptes rendus de Acad. des Inscr*. 1952, pp. 501-510.

— « Sur la trace de Saba », dans *Bibliotheca Orientalis*, 9, 1952, pp. 224-25.

Sauvaget, *Les Monuments historiques de Damas*, Beyrouth, 1932.

Scheftelowitz, *Altpalästinensischer Bauernglaube*, Hannover, 1925.

Schwab (M.), *Vocabulaire de l'Angélologie*, mémoires présentés à l'Acad. des Inscr., 1re s., X-2, Paris, 1897.

Sîra Halabiyya = *Sîra* par Nûr ad-dîn al-Halabî, nombreuses éd.

Snouck Hurgronje, *Het Mekkansche Feest*, Leyde, 1880 ; trad. partielle dans *Revue africaine*, 95, 1951, pp. 273-288.

— *Verspreide Geschriften*, Bonn, Leipzig et Leyde, 6 vol., 1923-27.

Söderblom (N.), *La vie future d'après le Mazdéisme*, Paris, 1901.

Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 3 vol., Berlin, 1861-65.

Suyûtî, *al-itqân fî 'ulûm al-Qurân*, nombreuses éd.

— *al-Muzhir fî 'ulûm al-lugha*, nombreuses éd.

Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, Le Caire, 1331.

— *Annales*, éd. De Goeje, etc.

Thorning, *Beiträge sur Kenntniss des islarnischen Vereinswesens auf Grund von Bast Madad et-taufîq*, Berlin, 1913.

Tirmidhî, *al-Djâmi' aç-Çâhih*.

Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. J. Gaudefroy-Demombynes, Paris, 1945.

— *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsal et Stockholm, 1926.

— *Die Person Muhammeds*..., Upsal, 1917.

Torrey, *The commercial theological terms in the Koran*, Leyde, 1892.

— « Three difficult passages in the Koran », dans a volume of *Oriental Studies presented to E. G. Browne*, Cambridge, 1922, pp. 457-471.

Turdeau, « Apocryphes bogomiles... », *Revue de l'hist. des relig*., 137, 1950, pp. 22-52, 176-218.

Virolleaud, « Khadir et Tervagant », *Journal asiat*., 241, 1953, pp. 161-66.

Vajda (G.), *Juda ben Nissim ibn Malka*, Paris, 1954.

Van Vloten, *Dämonen, Geister und Zauber bei den allen Arabern*, Wiener Z. f. die Kunde d. Morgenland, 7 (1893) et 8 (1894).

Wâqidî, *Kitâb al-Maghâzî* (voir maintenant éd. M. Jones, London, 1966).

Watt (J. M.), *Muhammad at Mecca*, Oxford, 1953 (à continuer maintenant par *Muhammad at Medina*, du même, Oxford, 1956).

Weckwarth, *Die Sklaven im islamischen Rechte*, Berlin, 1909.

Wensinck, *The Muslim Creed*, Cambridge, 1932.

— « Quelques remarques sur le soleil dans le folklore des Sémites », dans *Mémorial H. Basset*, II, 1928, pp. 267-277.

— « Animismus und Damonenglaube im Untergrunde des jüdischen und islamischen rituellen Gebets », dans *Der Islam*, IV, 1913, pp. 219-235.

Westermarck, « The nature of the arab Jinn », dans *Journal of the anthr. Instit*., XXIX, 1899, pp. 252-269.

Wilken (G. A.), *Das Matriarchat... bei den alten Arabern*, Leipzig, 1884.

Volff (M.), *Muharnmedanische Eschatologie*, Leipzig, 1872.

Ya'qûbî, *Historiae*, éd. Houtsma, Leyde, 1883.

Yâqût, *Geographisches Wörterbuch*, éd. Wüstenfeld, Leipzig, 1866-73.

Zamakhchârî, *al-Kachchâf fî tafsîr al-Qurân*, nombreuses éditions.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

BIBLIOGRAPHIE COMPLEMENTAIRE

Allard (M.), Fizière (M.), Gardin (J.-Cl.) et Hours (Fr.) *Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, Paris-La Haye, Mouton, 1963, 2 vol. et un fichier.

Altheim (Fr.) und Stiehl (Ruth), *Die Araber in der alten Welt*, Berlin, Walter de Gruyter, 1964 ss., 5 vol.

Andrae (Tor), *Die Person Mohammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm, A. P. Norstedt, 1918.

Andrae (Tor), *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala-Stockholm, Almqvist et Wiksell, 1926 ; trad. française : *Les origines de l'Islam et le christianisme*, Paris, Adrien-Maisonneuve, 1955.

Andrae (Tor), *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. fr., Paris, Adrien Maisonneuve, 1945.

Birkeland (H.), *The Lord Guideth, Studies on Primitive Islam*, Oslo, H. Aschehoug, 1956.

Birkeland (H.), e The Interpretation of Surah 107 » (*Studia Islamica*, 9, 1958, pp. 13-30).

Blachère (R.), *Introduction au Coran*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1947 ; 2e éd., Paris, Besson et Chantemerle, 1959.

Blachère (R.), *Le Coran, traduction nouvelle*, Paris, G.-P. Maisonneuve, 1949-1950, 2 vol. ; *Le Coran* (*al-Qor'ân*), traduit de l'arabe, Paris, Besson, 1957.

Blachère (R.), « L'allocution de Mahomet lors du pèlerinage d'adieu » (*Mélanges L. Massignon*, I), Beyrouth, Institut français de Damas, pp. 223-249.

Blachère (R.), *Le Coran*, Paris, P. U. F., 1966 (coll. *Que sais-je ?* n° 1245).

Fahd (T.), *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, Paris, P. Geuthner, 1968.

Gabrieli (F.) et Walter (G.), *Mahomet*..., Paris, Albin Michel, 1965 (Coll. *Le mémorial des siècles*).

Goitein (S. D.), « Muhammad's Inspiration by Judaism » (*Journal of Jewish Studies*, 9, 1958, pp. 149-162).

Guillaume (A.), *The Life of Muhammad, a translation of Ishâq's* « *Sîrat rasûl Allâh* »,... London, Oxford University Press, 1955.

Guillaume (A.), *New Light on the Life of Muhammad*, Manchester, Manchester University Press 1960.

Hamidullah (M.), *Le Prophète de l'Islam*, Paris, J. Vrin, 1959, 2 vol.

Hamidullah, avec la collaboration de Léturmy (M.), *Le Coran*, traduction intégrale et notes, Paris, Club français du livre, 1959.

Hayek (M.), *Le Christ de l'Islam*, Paris, éd. du Seuil, 1959.

Izutsu (T.), *God and Man in the Koran, Semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

Izutsu (T.), *The Structure of the Ethical Terms in the Koran, a Study in Semantics*, Tokyo, The Keio Institute of Philological Studies, 1959.

Jeffery (A.), « The Present status of Qur'anic studies » (*Report on Current Research on the Middle East*, Spring, 1965, Washington, The Middle East Institute, 1957, pp. 1-16).

Jomier (J.), « Le nom divin « al-Rahmân » dans le Coran » (*Mélanges Louis Massignon*, t. II, Damas, Institut français, 1957, pp. 361-381).

Jomier (J.), *Bible et Coran*, Paris, éd. du Cerf, 1959.

Le Baron Bowen (R. Jr.) et Albright (Frank P.), *Archaeological Discoveries in South Arabia*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1958 (cf. J. Ryckmans, *Bibliotheca Orientalis*, 17, 1960, pp. 204-7).

Lundin (A. G.), *Youjnaya Aravija v VI veke* (L'Arabie du Sud au VIe siècle), Leningrad, éd. de l'Académie des sciences de l'U. R. S. S., 1961, 160 p. (= *Palestinskiy sbornik*, fasc. 8 = 71).

Masson (D.), *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne, études comparées*, Paris, Adrian Maisonneuve, 1958, 2 vol.

Michaud (H.), *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1960.

Moubarac (Y.), *Les études d'épigraphie sud-sémitiques et la naissance de l'Islam, éléments de bibliographie et lignes de recherches*, Paris, Geuthner, 1957.

Moubarac (Y.), *Abraham dans le Coran*, Paris, J. Vrin, 1958.

O'Shaugbnessy (Th.), *The Koranic concept of the word of God*, Roma, Pontificio Istituto biblico, 1948.

O'Shaughnessy (Th.), *The development of the meaning of Spirit in the Qor'an*, Roma, Pontif. Institutum orientalium studiorum, 1953.

Paret (Rudi), « Recent European Research on the Life and Work of Prophet Muhammad » (*Journal of the Pakistan Historical Society*, 6, 1958, pp. 81-96).

Paret (Rudi), *Mohammed und der Koran, Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 (*Urban-Bücher*, 32).

Pirenne (J.), *Le royaume sud-arabe de Qatabân et sa datation d'après l'archéologie et les sources classiques*, Louvain, 1961 (*Bibliothèque du « Muséon »*, 48).

Rodinson (M.), « L'Arabie avant l'Islam » (*Encyclopédie de la Pléiade, Histoire universelle*, t. II, Paris, Gallimard, 1957, pp. 3-36).

Rodinson (M.), *Mahomet*, Paris, Club français du livre, 1961 ; 2e éd. refondue, Paris, Seuil, 1968 (coll. *Politique*, 17).

Rodinson (M.), « Bilan des études mohammadiennes » (*Revue historique*, t. 229, fasc. 465, janv.-mars 1963, pp. 169-220).

Ryckmans (J.), *La persécution des Chrétiens himyarites au VIe siècle*, Istanbul, Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut in het Nabije Oosten, 1956.

Ryckmans (J.), « Le christianisme en Arabie du Sud préislamique » (*L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1964, pp. 413-453).

Sharf (A.), « Heraclius and Mahomet » (*Past and Present*, 9, April 1956, pp. 1-16).

Speyer (H.), *Die biblischen Erzählungen im Qoran*, Gräfenhainischen, 1931 ; réimpression, Hildesheim, G. Olm, 1961.

Wagtendonk (K.), *Fasting in the Koran*, Leiden, Brill, 1968.

Wâqidî (Al-), *The kitâb al-maghâzî*, edited by Jones (Marsden), London, Oxford University Press, 1966, 3 vol.

Watt (W. Montgomery), « The Dating of the Qur'ân, a review of Richard Bell's theories » (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1957, pp. 46-56).

Watt (W. Montgomery), *Muhammad Prophet and Statesman*, London, Oxford University Press, 1961.

Widengren (G.), *Muhammad, the Apostle of God, and his Ascension*, Uppsala, A. B. Lundequist et Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1955.

L'antica società beduina, éd. F. Gabrieli, Rama, 1959.

Maxime RODINSON.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

INDEX DES NOMS DE PERSONNES ET DE DIVINITES
(sauf Allah et Mohammed)

A

Aaron-Hârûn, 83, 99, 189, 277, 278, 339, 341, 359, 360, 362, 364, 365 et s., 371, 381, 383, 384, 468, 473.

(al-) ‘Abbâs (b. ‘Abd al-Muttalib), 64, 77, 79, 104, 120, 122, 124, 152, 154, 165, 171, 173, 201, 228, 351, 550 ; son fils 181, 206.

(al-) ‘Abbâs b. Mirdâs, 184.

‘Abd ad-dâr, 61.

‘Abd al-‘Azîz, 51.

‘Abd al-Hamîd, 116.

‘Abdallâh (père du Prophète), 42, 61, 62, 156, 204, 253, 275, 351, 499, 565.

‘Abdallâh (fils de ‘Omar), 116, 409, 483, 505.

‘Abdallâh (fils de ‘Abdallâh b. Ubayy), 136, 148.

‘Abdallâh (b. ‘Amrb. al-’Aç), 168.

‘Abdallâh b. abî Umayya, 100.

‘Abdallâh b. az-Zibâra, 174.

‘Abdallâh b. az-Zubaïr, 46, 93, 114, 116, 130, 157, 220, 479, 483.

‘Abdallâh b. Djahch, 133, 527.

‘Abdallâh b. Hudhâfa, 167.

‘Abdallâh b. Khatal, 174.

‘Abdallâh b. Mas‘ûd, 91.

‘Abdallâh b. Rawâha, 161, 164, 216, 582.

‘Abdallâh b. Sa‘d. b. Abî Sarh, 174.

‘Abdallâh b. Sahl, note n° 361.

‘Abdallâh b. Salâm (Chalum), 114.

‘Abdaflâh b. Ubayy, 10, 112, 113, 127, 129, 130, 133, 142, 147, 148, 151, 177, 178, 188, 189, 328, 423, 583.

‘Abdallâh b. Zaïd, 472.

‘Abd al-Malik b. Marwân, 46, 93, 116.

‘Abd al-Masîh, 391.

‘Abd al-Muttalib, 42, 53, 60, 62, 64, 80, 100, 120, 160, 173, 181, 523, 552.

‘Abd al-‘Ozzâ, 51.

‘Abd ar-Rahmân b. ‘Auf, 80, 123, 146, 251. (‘Abd ‘Amr ; ‘Abd al-Ka‘ba).

‘Abd ar-Rahmân (frère de ‘Aïcha), 201, 251, 486.

‘Abd Manâf, 67.

Abraha, 18, 20, 27, 60, 62, 102, 153, 243, 281, 374.

Abraham, 36, 48, 49, 54, 60, 64, 68 à 70, 75, 82, 83, 94, 95, 105, 112, 115, 163, 173, 196 et s., 209, 210, 232, 244, 263, 266, 278, 283, 302 à 304, 319, 323, 339 à 343, 346 à 355, 364, 366, 369, 376, 377, 383,

385, 421, 422, 450, 455, 462, 468, 473, 479, 1, 493, 498, 499, 504, 505, 510, 514, 554, 572.

Abû-'Amir 'Abd 'Amr aç-Çaïfî, 112, 131, 187.

Abû Ayyûb Khâlid b. Zaïd (A. A. al-Ançâri), 109, 215.

Abû Bakr ('Abdallâh b. 'Othmân Abû Quhâfa), 10, 78 à 80, 96 à 99, 107, 110, 113, 117, 123, 130, 132, 136, 141, 145, 150, 151, 156, 158, 162, 171, 185, 186, 188, 196, 202 a 206, 224, 235 a 237, 252, 342, 402, 453, 466, 491, 502, 512, 516, 524, 538, 553, 576, 579, 582, 587.

Abû Ba'ra'Amir, 137.

Abû Busaïr, 163.

Abû Dadjâna, 122.

Abû Dâûd, 12.

Abû Djahl b. Hichâm, 98, 118, 173, 249, 498.

Abû Djandal, 156 et s.

Abû Haïtham, 188, 191.

Abû Hanîfa, 313, 494.

Abû Hudhaïfa, 108.

Abû'l-Açi, 124, 233.

Abu Lahab, 47, 51, 62, 67, 78, 81, 88, 99, 100, 103, 120, 125, 220, 233, 236, 445, 484.

Abû'l-Alâ' al-Ma'arrî, 294, 424, 445.

Abû'l-Hârith, 198.

Abû'l-Qâsim (Mohammed), 67, 222.

Abû'l-Qâsim al-Hâlibi, 320.

Abû Lubâba, 144.

Abû'l-Yâsir, 122.

Abû Nâïla, 128.

Abû Nuwâs (roi himyarite), voir Dhû Nuwâs.

Abû 'Ozza (ou 'Izzâ) al-Djahmî, 134.

Abû Qaïs b. Abî Aus, 112.

Abû Râfi' (Râfi'a), 113, 122, 143, 161, 165.

Abû Rawâha, 141.

Abû Saïf, 232.

Abû Salâma, 62, 196.

Abû-Sufyân, 51, 78, 112, 120, 123 à 126, 129 à 132, 134, 137, 139 a 142, 147, 152, 154, 155, 159, 165, 166, 168, 170 à 172, 175, 182, 183, 192, 194, 220, 227, 228, 233, 400, 449, 523, 565.

Abû-Talha, 206, 523.

Abû-Tâlib, 64 à 66, 68, 77, 79, 99, 100, 160, 360, 550.

Abu Turâb (Surnom de 'Alî), voir 'Alî, 237.

Abû 'Ubaïd b. al-Djarrâh, 206.

Abû-'Ubaïda, 123, 196.

Abû 'Ubaïda al-Aslamî, 193.

Abû Usaïd, 553.

Açâf b. Barkhiya, 375.

(al-) A'châ, 65.

(al-) Ach'ath, 195.

(al-) 'Açî b. Hichâm, 125.

'Açim b. Thâbit, 137.

'Açmâ, 552.

Adad, 365.

Adam, 93, 100, 271, 275, 280, 288 à 293, 294, 295, 299 et s., 302, 311, 313, 316, 317, 338, 339, 343, 346, 352, 369, 374, 384, 385, 389, 411, 413, 421, 432, 438, 451, 456, 464, 490, 507.

'Adî, ('A. b. Hâtim Tayy), 194.

'Adî b. Zaïd, 293, 382.

'Adî b. Badâ, 578.

'Adnân, 60.

Afrîdûn, 369.

Agar, 350, 352.

Agnès, 231.

Ahmed, 61.
Ahrens, 14, 260, 418, 422, 435.
‘Aïcha, 12, 44, 67, 71, 73, 79, 92, 96, 111, 113, 133, 141, 148, 149 à 151 (l’affaire de ‘Aïcha), 159, 162, 186, 195, 200, 204, 206, 211, 212, 214, 216, 223, 227, 229, 230, 235, 237, 319, 388, 484, 486, 487, 501, 502, 553, 555, 561, 564, 565, 568, 586, 587.
(al-) ‘Aïnî, 14, 95, 507.
Alexandre le Grand (Dhû’l-Qarnaïn), 367, 369, 370, 381, 409.
‘Alî, 65, 68, 77, 78, 80, 107, 112, 113, 120, 129, 130, 131, 133, 134, 140, 141, 143, 150, 154 à 156, 158, 159, 162, 173, 174, 175, 181, 185, 186, 189, 194, 196, 197, 200, 204 à 206, 217, 232, 234, 235, 236 à 238, 342, 402, 483, 522, 527, 530, 550, 580.
(al-) ‘Aliya, 229.
Almaqah, 36, 43.
Alyasa, 342, 348.
Amina, 61, 62, 64, 68, 80, 565.
‘Amir b. at-Tufaïl, 138.
‘Amir b. Thâbit, 137.
‘Amm, 37.
‘Ammâra b. al-Walîd, 90, 91.
‘Amr ibn al-‘Aç, 37, 90, 91, 168, 193, 195, 196.
‘Amr b. Luhay, 37, 49, 493.
‘Amr b. Ma‘dîkarib, 198.
‘Amr b. Mu‘âwiya, 138.
‘Amr b. Omayya, 137, 160.
Anahita, 36.
Anâs (fille d’), 565.
Anbay, 37.
Andrae (Tor), 14, 70, 82, 115, 435, 436 ; note n° 133.
Andréas, 381.
‘Antar/ ‘Antara, 238, 582 et s.
Aphrodite, 50, 479.
‘Aqîl (frère de ‘Alî), 173.
Arnaud, 17.
Arnolphe, 231.
(al-) Arqam, 92, 98.
Arsiya, 85.
Asad, 60.
As‘ad b. Zarâra, 110.
Asmâ bint Is, 235.
Asmâ bint Marwân, 126.
(al-) Asmâ (Kindite), 229.
Astari, voir Athtar.
(al-) Aswad, 55, 73, 123, 207, 252.
Athènè, 50.
Asya (bint Muzâhim) 67, 100, 359, 388.
Augustin (saint), 320, 321, 322, 323, 325, 354.
Aus b. Khûlî, 206.
Athtar, 36, 43.
Athtarti, voir Athtar.
‘Attâb, 184.
(al-) Auzâ‘î, 136, 403.
al-‘Ayyâchî, 486.
(al-) Azar (Eli-Azar), 347.
Azazaïl ou al-Hârith, 317.
(al-) ‘Aziz, 315 ; sa femme : 379.
Azrael, 282.

B

Ba‘al, 54, 85, 381.
Ba‘al Chama‘in, 49.
Ba‘alsamin, 54.
Babay, 408.

Bahîrâ ou Sergios, 65, 66.
Bahûya, 150.
Baïdâwî, 14.
Ba‘lât, 50.
Baruch (Apocalypse de), 95, 444.
Baumstark, 412.
Bergson (H.), 212.
Bilâl (b. Rabâh), 79, 123, 134, 164, 173, 174, 190, 192, 201, 472, 485.
Bileam/ Barlaam, 382.
Blachère, 14, 77, 312, 437, 465 ; note n° 133.
Boer (de), 312.
(al-) Borâq, 92, 93, 95.
Bossuet, 302, 338.
Brunschvig (R.), 22.
Budaïl, 171.
Buhl, 73, 115, 120, 140, 166, 358.
Bukhârî, 12, 14, 95, 120, 167, 504, 586.
Buraïra, 586.
Burckhardt (J. L.), 120.

C

Çafiya bint Huyayy (Çafya), 159, 161, 168, 227, 230, 233, 531 et s., 555.
Çafya (bint ‘Abd al-Muttalib), 523.
Çafwân (b. Umayya), 125, 174, 180.
Çafwan b. al-Mu‘attal, 149, 151, 159.
Çâlih (prophète), 83, 340, 342, 358, 398, 421 ; les villes de Ç. : 21.
Celse, 82.
Chaddâd, 399.
(Ach-) Châfi‘î, 136, 485, 494, 524.
Chaïba, 121, 180 et s.
Chaïkh‘Abduh, 14, 122.
Chams, 37.
Charlemagne, 166.
Chateaubriand, 302.
(Ach-) Chauba, 229.
Christ/ al-Masîh ou masîh-Allah, le Messie : 243, 253, 254, 391, 410 ; Christos 54 et s., 243 ; M. Kalima : 271 ; Adam-Christ : 343. Voir aussi Jésus.
Chu ‘aïb, 60, 97, 248, 267, 340, 342, 357, 358, 398, 400, 425.
Chums, 26.
Chuqrân, 206, 402.
(Aç)-Çiddîq (voir Abû Bakr).
Cyrille d’Alexandrie, 338.
Cyros (patriarche), 168.

D

(ad-) Dadjdjâl, 392, 393, 410.
Dahya al-Kalbî, 161.
Dahya b. Khalaf, 143.
Daniel (Le Livre de), 11, 409, 418.
Dante, 442.
David, 60, 66, 233, 253, 263, 265, 306, 324, 339, 370 à 372, 373, 374, 380, 382, 390.
Dawud (des Laïth), 176.
Décius, 407.
Dhât-Badan, 37, 39.
Dhât-Himyân, 37.
Dhû’l-Badjdjâdaïn, 402.
Dhû’l-Khalâça, 38.
Dhû’l-Khimâr (voir al-Aswad), 207.
Dhû’l-Kifl, 348, 381, 382.
Dhû’l-Qarnaïn (voir Alexandre).
Dhû Nuwâs, 17, 28.
Dhû-Samam, 49.

Dhû Samawi, 36.
Dihya b. Khalifa (ou Dahya), 76, 167.
Dimâm, 196.
Dinet, 377.
Diogène, 394.
Djabala, 22.
Djâbir, 220.
Dja'far, 62, 68, 90, 160, 170, 550.
(al-) Djâhiz, 221, 317.
Djahm b. Çafwân, 446.
(al-) Djalsad, 44.
Djâlût/ Goliath, 120, 371.
Djamâl ad-dîn al-Içfahânî, 116.
Djinns (voir Index des mots arabes).
Djirdjis/ Georges, 343.
Djuwaïriya, 148, 149, 233.
Duraïd, 180.
Dussaud, 51.

E

Elisabeth, 383, 387.
Elisée/ al-Yâsa, 381.
Elyas/ Elie, 342, 368, 381 et s.
Enoch (voir Idris), 381, 418, 440, 444.
Ephrem/ Efrem, 216, 295, 384, 411, 418, 434, 435, 436.
Esdras/ Ezra, 381, 396.
Esprit Saint, 55.
Eve, 25, 288 à 293, 300, 311, 317, 338, 490.
Ezéchiel, 82, 341, 383.

F

Fadl b. 'Abbâs, 204, 206.
Fals, 194.
(al-) Fâsî, 491.
Fâtima (femme d'Abû-Tâlib), 65.
Fâtima (fille de Mohammed), 67, 79, 113, 129, 133, 162, 200, 234, 235, 236, 237, 436, 523, 580.
Fâtima (sœur de 'Omar), 98.
Fâtima (La main de F.), 46.
Fâtima bint Nawfal, 61.
Fâtima bint ad-Dahhâk, 229.
Fâtima bint Qaïs, 554.
Firûz, 207.
Florus (Schisme de), 322.
Flügel, 14.
Fraenkel, 510.
Frazer, 574.
Friedländer, 367.

G

Gabriel/ Djibrîl, archange (Djabraîl, Djabrîl), 33, 72, 74 à 77, 32, 93, 113, 121, 122, 143, 227, 272, 277, 281, 288, 294, 345, 364, 374, 384, 387, 391, 407, 420, 451.
Gédéon, 371.
(al-) Ghauth b. Murra, 492.
Ghazâlî, 32, 97, 116, 251, 338, 404, 412, 415, 422, 430, 442, 503.
Glaser, 17.
Glaucos, 368.
Gog et Magog/ Yadjî et Madjî, 366, 369, 370, 408, 409.
Goldziher, 278, 522.
Goliath, voir Djâlût.
Grimme, 88, 115, 212, 251.
Grohmann, 168.
Guzman, 133.

H

Habel, 49.
Hâbel/ Abil, 294, 381.
Hâchim, 60.
Hadjar, 36.
Hadjdjâdj, 101.
Hafça, 10, 129, 204, 225, 230, 231, 233, 237, 552, 555.
Halévy (Joseph), 17.
Halîma (des Muzaïna), 145.
Halîma (nourrice du Prophète), 62, 63.
Hallâdj, 268.
Hamâh, 384.
Hamân, 359, 360.
Hâmidullah, 114, 115, 120, 133, 141.
Hamma, 227.
Hamza, 62, 66, 77, 98, 112, 121, 122, 130, 132, 133, 134, 225, 236.
Hariman, 37.
al-Hârith b. Djabala, 21.
ai-Harith b. Suwaïd, 134.
al-Hârith (Sayyîd B. Muçtaliq), 148, 149 ; sa fille : 162.
Hartmann, 381.
Hârûn (frère de Moïse), voir Aaron.
Hârûn ar-Rachîd, 166.
Hârut et Mârût, 326, 370, 374.
Hasan et Husaïn, 129, 235 (les deux Hasan) ; 238, 499.
Hasan al-Baçrî, 212.
Hassân b. Thâbit, 128, 137, 143, 151, 216, 523.
Hassan b. Hârith (fils de), 192.
Hâtim (Tâyy), 497 ; sa fille : 194.
Haubas, 36.
Haukum, 37.
Haul, 37.
Héraclius, 22, 166, 167, 170, 187.
Hind, 130, 132, 175, 523.
Hirschfeld, 81.
Hobal, 24, 43, 44, 49, 51, 52, 488.
Horovitz, 92, 338, 340, 358, 395, 451.
Horus, 463.
Houdas, 14.
Hubaïra b. Abî Wabb, 174.
Hûd (Houd), 83, 339, 340, 342, 358, 399.
Hunaïs, 129.
Hurad, 24.
Husaïn (voir Hasan).

I

Iblîs (voir aussi Satan), 62, 280, 287, 292, 293, 311, 315 à 321, 382, 411, 438, 456, 469, 473.
Ibn ‘Abbas, 204, 206, 210, 277, 313, 402, 403, 546, 564.
Ibn Abî Talha, 131.
Ibn al-Ach‘ath, 10.
Ibn al‘Arabî, 309.
Ibn al-Athîr, 278, 504.
Ibn al-Djarrâh, 139.
Ibn al-Kalbî, 32, 36, 68.
Ibn ‘Amr Maktûm, 134.
Ibn ‘Asâkir, 366.
Ibn ‘Atîq, 143.
Ibn ‘Auf, 123.
Ibn Djahch, 118.
Ibn Djubaïr, 116, 238, 345, 483, 491, 495, 543.
Ibn Hanbal, 12, 136, 494, 524.
Ibn Hichâm, 13.

Ibn Ishâq, 13.
Ibn Kbaldûn, 536.
Ibn Madjâ, 12.
lbn Maslama, 145, 161.
Ibn Mas‘ûd, 10.
Ibn Milhân al-Ançârî, 138.
Ibn Mirdâs, 530.
Ibn ‘Omar, 174.
îbn Qutaïba, 283.
Ibn Sa‘d, 13, 339.
Ibn Taïmiya, 116, 233, 237, 245, 342, 403, 422, 438, 557, 572.
Ibn Toumert, 130.
lbn Ubayy, voir ‘Abdallâh b. Ubayy.
Ibn Umm Maktûm, 88.
Ibrâhîm (fils de Mohammed), 214, 229, 232, 352.
Ibrâhim b. Mohammed (descendant de ‘Alî), 393.
Ichtar, 36, 50, 479.
Idrîs, 83, 94, 342, 381, 422.
‘Ikrima (b. Abî Djahl), 131, 173, 174.
Ilyâs/ Elie, 54.
‘Imrân/ Amran, 67, 341, 384, 385.
‘Imrûl-Qaïs b. Amr, 21, 26.
Isaac, 61, 83, 198, 341, 342, 348, 351, 355, 377, 493, 514.
Isaac d’Antioche, 52.
Isâf et Nâïla, 48, 53.
Isaïe, 82, 267, 341 ; son ascension : 95.
Isis, 350.
Ismaël, 33, 61, 83, 173, 198, 278, 339, 341, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 355, 381, 395, 473, 493, 514.
Isrâfîl, 75, 122, 282.

J

Jacob, 83, 198, 339, 341, 348, 379 et s. ; famille : 377, 383 ; échelle : 60, 95.
Jacques de Saroudj, 367, 369, 407.
Jansénius, 321.
Jean (Ch. F.), 310.
Jean de Damas, 479.
Jean l’Évangéliste, 61, 395.
Jean le Baptiste (fils de Zacharie), 94, 263, 340, 341, 343, 383 à 387, 397.
Jérémie, 82, 87, 341.
Jésus/ ‘Isâ, 53, 60, 61, 62, 67, 69, 73, 75, 78, 82 à 85, 94, 95, 105, 108, 135, 167, 173, 209, 210, 212, 235, 262, 263, 270, 271, 305, 319, 323, 329, 338 à 343, 346, 350, 354, 381, 384, 385 à 397, 410, 420, 421, 422, 435, 460, 473, 514, 525, 537, 590. Voir aussi Christ.
Job/ Ayyûb, 325, 339, 382.
Jonas/ Yûnus, 339, 342, 380 et 381, 382, 542.
Joseph/ Yûsuf (fils de Jacob), 94, 253, 263, 315, 341 à 343, 377 à 380.
Joseph (tuteur de Marie), 386, 387.
Josua b. Lévi, 368.
Josué/ Yûchâ‘ b. Nûn, 83, 368, 369.
Jupiter Ammon, 370, 430.
Justin, 354.

K

Ka‘b (ancêtre des Quraïchites), 479.
Ka‘b al-Ahbâr, 212, 366.
Ka‘b b. al-Achraf, 128, 143.
Ka‘b b. al-Asad, 142, 143.

Ka‘b b. Mâlik, 191, 217.
Ka‘b b. Zuhaïr, 174.
Kakkawan, 36.
Kesra Anouchjrvan (Kisra), 18, 62, 167.
Khabbâb, 98.
Khadîdja, 66 à 69, 70, 72, 76, 77, 78, 79, 99, 100, 125, 173, 222, 223, 232, 233, 388, 551, 555, 582.
(Al-) Khaïzurân, 62.
Khâlid b. Sa‘d b. al-‘Aç, 168.
Khâlid b. Sinân, 343.
Khâlid b. Walîd, 36, 47, 51, 131, 145, 153, 165, 168, 170, 172, 175, 190, 193, 197, 198.
Khaula (ou Khuwaïla) bint Hakîm, 228.
al-Khidr (ou Khudr), 298, 356, 366 à 370, 381, 408, 428, 438.
Khosrau Parvîs, 22.
Khubaïb, 137.
Khulaïs, 154.
Khuwaïlid, 67.
Khuwaïtab b. ‘Abd al-‘Ozzâ, 165.
Kinâna, 125, 161.
Kulthûm (sœur de Moïse), 100.
Kyros al-Muqauqis (Voir Cyros et al-Muqauqis).

L

Labîd b. al-A‘sam, 45.
Laïla al-Akhyalîya, 334.
Laïla bint Khâtim, 228.
Lammens (Le P.), 13, 151, 229, 233, 234.
al-Lât, 24, 26, 35, 42, 50, 51, 52, 53, 55, 85, 86, 87, 179.
al-Latt (al-Lât), 50.
Litzbarski, 451.
Lods (Ad.), 417.
Loth, 231, 263, 345, 348, 376 et 377, 381, 388, 398, 400, 414, 562.
Luc (saint), 384.
Lucrèce Borgia, 78.
Luqmân (Loqmân), 103, 263, 382 et s.

M

Maat, 420.
Mabûr, 232.
(Al-) Mahdî, 62. Voir aussi Index des mots arabes.
Mahom, 221.
Maïmûna bint al-Hârith, 165, 170, 204, 227, 233, 555, 560.
Malik (gardien-chef de l’Enfer), 283, 440, 443.
Mâlik (fondateur de l’Ecole Mâlikite), 494.
Mâlik b. ‘Auf, 180, 184 et s., 530. Malqah, 39.
Manât, 24, 26, 50, 51, 52, 85, 87, 103, 137, 489.
Maracci, 395.
Marçais (W.), 14, 73.
Maria la Copte, ou Marya (Concubine de Mohammed), 168, 228, 230 à 232, 352.
Marie/ Miryam, mère du Christ : 24, 61, 67, 82, 100, 105, 231, 235 et s., 254, 272, 315, 340, 383 à 388, 393 à 397, 473 ; son culte : 24 ; Vierge immaculée : 91, 173, 342 ; le jeûne de Marie : 504 ; la fille de Amrân : 113.
Mar Saba, 237.

Maryam (mère de ‘Imrân), 67, 384.
Maslama b. Habîb (voir Musaïlima).
Massignon, 349, 408.
Mas’ûd b. ‘Amr, 529.
Melchisédech, 293.
Michel/ Mikâîl, (l’ange), 122, 277, 281, 288, 422.
Milliot, 572.
Miqdâd, 10.
Mistâh, 151.
Mo‘adh, 184.
Moïse/ Mûsâ, 14, 16, 33, 66, 73, 75, 82, 83, 84, 94, 100, 104, 106, 111, 135, 166, 179, 189, 210, 221, 247, 253, 263, 271, 272, 275, 277, 278, 294, 298, 303, 304, 305, 307, 331, 334, 340 à 343, 346, 348, 352, 354, 355 à 370, 371, 381, 384, 395, 408, 409, 421,428, 436, 438, 468, 473, 498, 499, 501, 505, 519.
Montaigne, 317.
Mu‘âwiya (Moawiya), 67, 116, 141, 183, 205, 342, 351, 483, 554, 565.
Muç‘ab b. ‘Umaïr (des ‘Abd addâr), 105, 120, 131, 132, 527.
(al-) Mudjaddar, 134.
Mudjâwiz ar-rîh, 53.
Mughaïra, 42.
Muir, 72.
Mukhaïrîq, 133.
Mukthir, 483.
Mulaïka, 176.
Munabbih b. al-Hadjdjâdj, 123, 527.
Mundhir de Hira, 21.
(al-) Mundhir b. Sawa, 26.
Mundhir III, 42.
al-Mundhir b. ‘Amr, 138.
Munkar, 404.
Muqaddasî, 486.
(al-) Muqauqis, 168, 211, 230, 580.
Murâd, 198.
Mûsâ b. Nuçaïr, 369.
Musaïlima, Maslama : 132, 196, 207, 252, 466.
Muslim, 12, 484.
Mut‘im at-taïr, 53.
(al-) Mut‘im b. ‘Adî, 102.
(al-) Muttalib, 60, 552.

N

Nabib b. al-Hadjdjâdj, 563.
Nâçiri-Khusraw, 486.
Nagâchî (Nadjâchî)/ Négus, 90, 91, 160, 166 à 168, 211, 227, 388, 476, 555.
Nakîr, 404.
Nasâï, 12.
Nasr, 25, 37, 38.
Nemrod, 350.
Nestor, 66.
Nil (saint), 496, 499, 500.
Nizâr, 20.
Noé/ Nuh, 36, 82, 83, 89, 231, 247, 253, 261, 265, 302, 340 à 342, 344 à 346, 350, 352, 360, 369, 376, 377, 385, 388, 398, 399, 414, 421, 542.
Nöldeke, 11, 14, 71, 77, 92, 247, 367, 381, 577 ; Nöldeke-Schwally : 395.

O

‘Omar (b. al-Khattâb), 10, 11, 14, 98, 99, 123, 129, 132, 155, 156, 158, 160, 161, 174, 182, 196, 202, 204

à 206, 224, 231, 235, 237, 328, 402, 409, 472, 483, 491, 516, 522, 530, 547, 582. La mosquée d'‘Omar : 33.
‘Omar b. ‘Abd al-‘Azîz, 116.
‘Omar (fils de Umm Salâma), 225.
Origène, 82, 246, 270, 272, 354.
Osée, 341.
Osiris, 350.
‘Othmân (b. ‘Affân), 11, 14, 80, 90, 113, 123, 129, 154, 155, 174, 188, 211, 215, 224, 233, 326, 422, 483, 491, 522, 530.
‘Othmân b. Talha, 145, 168, 173, 481.
(al-) ‘Ozzâ, 21, 24, 26, 35, 36, 38, 42, 43, 51 à 53, 68, 85, 86, 119, 132, 193, 249.

P

Pascal, 338.
Pasteur (L.), 388.
Paul (saint), 98, 338, 353, 415.
Pedrya, 85.
Philby (H.), 17.
Philon le Juif, 270, 272.
Picard (Ch.), 418.
Pierre (saint), voir Simon-Pierre
Platon, 272, 354.
Plutarque, 254.
Pouchet (A. G.), 388.
Procope, 499.

Q

Qahtân b. Yakzân. 27.
Qâîn/ Caïn, 294, 369, 381.
Qaïs b. Zaïd, 134.
Qaïs b. Nusaïba, 197.
Qaïtbaï, 116.
Qamar ou Sin, 36.
Qârûn, 360.
al-Qâsim, 67.
Qastallânî, 14.
Qatâda, 220.
Quçay, 51, 527.
Quss b. Sa‘ida, 20.
Qutham (b.‘Abbas), 206.
Quzad, le dieu : 33, 41, 49, 54, 490, 495 ; le lieu : 54, 478, 490, 494.

R

Rabâh, 231.
Rabî'a b. Omayya, 201.
Rahîm, 54.
ar-Rahmân (dieu de Musaïlima), 207, 252. Voir aussi Index des mots arabes.
Rahmanân, 54, 243, 250.
Raïhâna, 532, 556.
Ramla bint al-Hârith an-Nadjdjâriya, ar-Raqîm, 192, 406, 407.
Râzî (Fakhr ad-dîn), 14, 32, 122.
Renan (E.), 451.
Rûb, 37.
Rufaïda, 144.
Roqaya, 67, 90, 113, 123, 129, 154, 233.
Ryckmans, 17, 37, 39, 50, 52 et s., 499 ; note n° 321.

S

Sa‘d, 25.
Sa‘d b. abî Waqqâç, 80, 92.
Sa‘d b. Mu‘âdh, 144.
Sa‘d b. Rabî‘, 565.
Sa‘d b. Ubâda, 172
Sa‘d b. Zaïd, 193
Sadjdja, 195.
Safya, 143.
Sahar, 36.
Sahl, 159.
Sahnûn, 435.
Sa‘d b. Yazîd al-Ançarî, 524.
Sa‘îd, 98.
Sa’îd b. Mu‘ab, 146.
Sa‘îd Manât, 50.
Sâlim, 108.
Salma, 60.
Salîma, 220.
Salmân al-Fârisî, 140, 141, 182.
Salomon/ Sulaïmân, 32, 233, 250, 256, 272, 324, 339, 369, 370, 372 à 375, 380, 390, 409, 422.
Samawal, 22.
Samawal b.‘Adiyâ, 371.
Sami‘, 36.
Samuel, 371.
Sarah, 383, 572.
Sargon, 21.
Satan/ Iblîs, 32, 47, 63, 72, 74, 86, 87, 105, 158, 201, 210, 216, 249, 267, 279, 282, 290 à 293, 296, 303, 311, 315 à 321, 324, 327, 328, 335, 338, 351, 357, 360, 364, 374, 375, 377, 379, 381, 382, 391, 410, 422 à 424, 439, 440, 443, 456, 464 à 466, 467, 468, 469, 475, 493, 511, 546, 553, 559.
Sauda (bint Zama‘a), 111, 113, 124, 223, 224, 233, 555.
Saul, voir Tâlût.
Schwally, 77, 395 ; voir aussi Nöldeke.
Sem, 369.
Sept Dormants (Les), 406 à 408.
Seth, 345, 381.
Simon-Pierre, 391.
Sin, voir Qamar, 37, 40.
Sin Dhû Ylim, 37.
Snouck-Hurgronje (C.), 353.
Sophonie, 410, 417.
Sprenger (J.), 63, 72.
Sufyân ath-Thaurî, 69.
Suhaïl b. ‘Amr (Abû Yazîd), 124, 155, 156, 157.
Sulâfa, 137.
Suwâ‘, 25, 27, 37, 137, 197.
Suwama, 37.
as-Suyûtî, 77.

T

Tabarî, 14, 63, 86, 117, 203 et s., 342, 351, 362, 363, 382, 419, 425, 504, 530.
Ta‘lab, 49.
Talha b.‘Ubaïdallâh, 80, 132.
Talha b. az-Zubaïr, 483.
Taliya, 85.
Tâlût/ Saül, 120, 272, 371, 482.
Tamîm ad-Dârî, 533, 578.
Tariq b. ‘Abdallâh, 155.
Thâbit, 148.
Tha‘laba, 227.
Théodose II, 407.
Thomas (saint), 350.
Tirmidhî, 12.

(at-) Tufaïl b. ‘Amr, 531.
Tulaïha, 73, 207.

U

‘Ubaïda, 168.
‘Ubaïdallâh b. Djâch, 227, 449.
‘Ubaïd b. al-Harith, 118, 121.
Ukaïdir, 190.
Ukhaïb, 229.
Umaïma, 133.
Umaïna, 553.
‘Umaïr, 121, 125.
Umâma, 234.
Umayya b. Abî’ ç-Çalt, 63, 351.
Umayya b. Khalaf, 123.
Umm Aïmân, 64, 145.
Umm al-Fadl, 124.
Umm Athtar, 38.
Umm Charîk, 229.
Umm Habîba, 168, 171, 182, 227, 233, 449, 555.
Umm Hânî, 93, 96, 174.
Umm Khadîdja, 572.
Umm Kulthûm (bint‘Uqba), 163, 225.
Umm Kulthûm (fille de Mohammed), 67, 113, 129, 133, 233.
Umm Mistâh, 150.
Umm Saïf, 232.
Umm Salâma, 141, 157, 225, 230, 233, 555.
Umm Sulaïm, 523.
‘Uqba b. abî Mu‘ayt, 78, 163.
Urania Coelestis, 50.
‘Urwa b. Mas‘ûd, 94, 392.
Usaïd, 278.
Usâma b. Zaïd, 150, 173, 202, 206, 554.
‘Utba b. Rabî‘a, 121, 122.
‘Uyaïana b. Hisn, 141, 146, 182, 183.
‘Uyaïna b. Habs, 195.
‘Uzaïr (‘Ozaïr), 53, 85, 253, 347, 396.
‘Uzzaï, 38.

V

Vénus, 36, 50.
Voltaire, 431.

W

Wadd, 25, 36, 37, 262.
Wahb, 61.
Wahb b. Munabbih, 279.
Wahchî, 132.
Wahraz, 18.
(al-) Walîd, 116.
Wâqidî, 13.
Waraqa (B. Naufal), 61, 69, 75, 80.
(al-) Wâthiq, 370.
Watt, 80.
Wellhausen (J.), 47, 115.
Wensinck, 381.

Y

Yaghûth, 25, 27, 37, 198, 199.
Yahveh, 33, 54, 87, 266, 270, 272, 275, 312, 364, 365, 409, 472, 479.
Ya‘qûbî, 49.
Ya‘ûq, 25, 37.
Yazîd, 116.

Yéthro, 358.

Yohanna b. Rûba, 190.

Z

Zaïd b. Hâritha, 68, 78, 79, 113, 125, 129, 146, 169, 170, 196, 202, 236, 585.

Zaïd b. Thâbit, 10, 11, 75, 110, 112, 225, 226.

Zaïd al-Khaïr, 194.

Zaïnab (fille de Mohammed), 67, 125, 233, 582.

Zaïnab (fille d'al-Hârith), 162.

Zaïnab (bint Djahch), 80, 182, 202, 217, 219, 225 à 227, 230 à 233, 330, 456, 555.

Zacharie, 342, 383, 384, 385, 386, 468.

Zeus, 49.

Ziyâd b. Abihi, 565.

(Az-) Zubaïr, 64, 122, 142, 172, 476.

(Az-) Zubair b. al-'Awwâm, 80.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

INDEX GEOGRAPHIQUE ET DES NOMS DE TRIBUS
(sauf Arabie, Ka‘aba, Médine, Mekke et Quraïchites)

A

‘Abd ach-Chams (Banû), 529.
‘Abd ad-dâr (Banû), 131.
‘Abd al-Hârith, 37.
‘Abd ad-Muttalib, 529.
‘Abd al-Qaïs (Banû), 21, 25, 26, 27, 124, 195.
‘Abs (Banû), 26, 47, 138, 171, 199.
Abû Hulaïfa (arbre sacré), 185.
Abû Qubaïs, 70, 191, 293, 345, 479, 480.
Abwâ, 64, 118.
Abyssinie, 17, 18, 22, 24, 33, 36, 90, 91, 160, 166, 167, 168, 224, 227, 388, 449, 542.
Achdja‘, 27, 140, 196.
‘Ad, 27, 299, 344, 357, 358, 360, 377, 398, 399, 405, 414, 525.
Aden, 205, 432.
Adhri‘a, 127, 136.
Adjâ, 26.
Adjyad, 66.
‘Adn Abyan, 412.
Adruh, 166.
‘Afîq, 392.
Afrique, 24.
Afrique du Nord, 26, 138.
‘Aïla, 166, 190, 357, 524.
Aksum, 24.
‘Alem, 18.
Alep, 16.
Alexandrie, 269.
Aliya, 366.
‘Amila, 25, 190.
‘Amir (Banû), 101, 135, 137, 138 ; Banû Amir b. Lawâ 168.
‘Amir b. Ça‘ça‘ (Banû), 27, 137, 138, 179, 198.
Anbâr (Banû), 195.
Antioche, 24.
‘Aqaba, 24, 104, 105, 106, 174, 186, 492, 494.
(al-) ‘Aqîq, 141, 149, 191, 568.
Arabie préislamique, 15 à 56.
‘Arafa, 20, 22, 23 et s., 33, 52, 81, 103, 116, 137, 152, 157, 165, 279, 293, 302, 472, 473, 477, 478, 488, 489, 507 ; ‘Arafa-Minâ : 128, 200, 302, 477 et s., ; 488, 542 ; 547,590 ; ‘Arafa-Muzdalifa : 184, 185, 202, 302, 477 et s., 488, 490 à 496, 542.
al-‘Arîm, 374.
Arîs, 109, 211.
Asad (Banû), 21, 26, 27, 32, 140 172, 196, 199, 207.
Asba, 17.
Aslam (Banû) 172 ; Aslamî : 533.

‘Auf b. Udhra b. Kaib (Banû), 37.
Aus (Aws), 25, 28, 50, 103, 104, 110, 111, 120, 131, 134, 136, 141, 142 à 144, 150, 355, 470, 573, 576.
(al-) Autâs, 181.
Awsan, 17.
‘Awwâm 36 ; ‘Awwân : 187.
Azd (Banû), 20, 21, 23, 25, 37, 38, 49, 168, 198, 392, 533 ; Azd-Ghassânides : 25.

B

Baalbek, 346.
Bab-el-Mandeb, 16.
Babylone, 27, 36, 326, 345, 349, 352, 374, 576.
Baçra, 11, 62, 65, 66, 100, 166, 167, 169, 366.
Badjîla, région : 18 ; tribu : 22, 27, 38, 198.
Badr, 78, 91, 115, 119 à 129, 130 à 135, 137 à 140, 143, 147, 150, 151, 154, 158, 175, 182, 190 216, 220, 225, 233, 236, 256, 278, 279, 281, 322, 329, 371, 402, 484, 505, 519, 521, 523, 527, 528, 576, 580, 582.
Bagdad, 483.
Bâhila, 26, 138.
Bahrâ, 25.
Bahraïn, 20, 26, 167, 199.
Bakka, 481.
Bakr (Banû), 25, 26, 27, 157, 171, 173, 179, 183, 192, 197, 492.
Bakr b. Wâ’il : 26, 27, 129, 195, 199.
Bakr b. Ça‘ça‘ : 27, 196.
Bakr b. Kilâb : 564.
Balkha, 37.
Baqâ‘a, 21.
al-Balyat, 366.
(al-) Baqî‘, 204.
Barza, 352.
Batn Marr, 21.
Batn Nakhla, 193.
Béthel, 365.
Bethléem, 93.
Bi’r Ma‘ûna, 138, 196.
Boçrâ, voir Baçra.
Bu‘âth, 28, 102, 118.
Buchang, 352.
Byblos, 563.

C

(aç-) Çafâ, 33, 50, 53, 61, 78, 92, 98, 164, 174, 197, 350, 409, 477, 480, 484.
Caire (Le), 121.
Çan‘â, 16, 17, 18, 23, 27, 37, 39, 199, 432.
Canaan, 363.
Caucase, 168.
Chaïba (Banû), 43, 100, 482, 500.
Chaïbân (Banû), 193.
Chammar, 23, 365.
Chihr, 20, 399.
Chine, 369.
Chu‘aïb, voir Djabal Chu‘aïb.
Chu‘aïb (Banû), 392.
Chu‘bâ, 405.
Çiffîn, 205, 237, 326, 536.
Constantinople, 21, 167
Corinthe, 563.

D

Dahnâ, 26.
Damas, 10, 12, 22, 24, 62, 121, 190, 294, 342, 366, 385, 387, 392, 399, 483 ; la ghouta de Damas : 352.
Damra (Banû), 118.
Dan, 365.
Dârim (Banû), 26.
Dans (BanU), 531.
Dawma, 25.
Délos, 36.
Dhât al-‘Alam, 237.
Dhât ‘Irq, 51.
Dhubyân, 26, 138, 171.
Dhû’l-Hulaïfa, 153, 501.
Dhû’l-Madjâz, 23, 78, 180, 563.
Dhû’l-Qaççа, 139.
Diyâr Modar, 25.
Diyar Rabî‘a, 25.
Djabal Chammâr, 26, 194.
Djabal Chu‘aïb, 16.
Djabrîn, 22.
Djadîma (Banû), 175,
Djadîs, 23.
al-Djalad, 44.
(al-) Djamûch, 145.
Djanad, 18.
Djauf, voir Dûmat ai-Djandal.
Djazîra, 25.
Djazîrat Ibn ‘Omar, 345.
Djedda, 20, 22, 24, 25, 37. 205, 293.
(al-) Dji‘râna, 182, 183, 184, 484, 485, 486, 487, 529.
Djuchâm, 22, 48, 138, 179.
Djudaïna, 22, 27.
Djudhâm, 25, 27, 190, 196.
Djûdî (Mont), 345, 346.
Djuhaïna, 25, 172, 196.
(al-) Djuhfa, 172.
Djurach, 37, 182.
(al-) Djurf, 189, 203.
Djurham, 492.
Duhâ, 170.
Dûmat al-Djandal, 21, 24, 36, 146, 166, 220, 229.

E

Edfou, 463.
Égypte, 21, 24, 31, 166, 168, 230, 345, 354, 358, 361, 363, 372, 387, 420, 427, 428.
Emèse, voir Homç.
Enfer, 88, 95, 403, 416, 439 à 447 ; Wâdi Djahannam 429 ; note n° 46.
Éphèse, 406, 408.
Eryx, 563.
Éthiopie, voir Abyssinie.
Euphrate, 16, 17, 25, 26, 94, 434, 542.
Europe, 15.

F

Fadak, 16, 161, 162, 163, 196, 524, 529, 533, 579.
Farama, 352.
Fazâra, 26, 138, 140, 146, 194, 529.
(al-) Fidjâr, 66
Fossé (Le), voir Khandaq.
Fustât-Miçr, 352.

G

Gazza, 166.
Ghafar (Banû), 172, 229.
Ghassân, 49, 191.
Ghatafân, 26, 27, 49, 51, 128, 138, 139, 140, 142, 143, 158, 171, 192, 194 ; note n° 46.
(al-) Ghor, 220.
Gibraltar, 369.
Gordyène (Kardu), 345.
Grand Ararat, 346.

H

Hâchim (Banû), 59, 99, 124, 529.
Hadjar, 20, 23, 27.
Hadramaut, 16, 17, 20, 37, 39, 44, 198, 199, 399, 532.
Hadrûh, 190.
Hamada, 158.
Hamdân, 25, 27, 37, 199.
Hamrâ al-Asad, 134.
Hanîfa (Banû), 23, 25, 26, 27, 195, 582.
Hanzala, 199.
Haram Bilqîs (‘Awwâm), 36, 39.
Harba, 190.
(al-) Hârith b. K‘ab (Banû), 27, 173, 198, 532.
Harra, 24, 102, 196, 517 : les deux Harrât : 47, 163.
Harrân, 544.
Hatif, note n° 361.
Haurân, 21.
Hawâzin, 26, 38, 51, 138, 180, 192, 195, 517, 529, 530 ; soumission des Hawâzin : 181 à 185.
Hébron, 93, 342, 352.
Hedjaz (Hidjaz), 16, 20, 22 à 28, 38, 48 à 56, 59, 76, 87, 101, 102, 116, 118, 128, 137, 138, 139, 140, 153, 157, 161, 166, 169, 171, 185, 186, 191, 192, 196, 199, 275, 303, 322, 344, 347, 349, 477, 488, 492, 516, 590.
Hérât, 352.
Hichâm (Banû), 236.
Hiçn ai-ghurâb, 237.
(al-) Hidjr (al-Ulâ), 21, 189, 399.
Hilâl (Banû), 26, 27, 138, 179, 196, 228.
Himç, 10.
Himyar, 199.
Hira, 22, 25, 42.
Hira, (mont), 63, 70, 71, 73, 89, 293.
Homç (Emèse), 132, 188, 486, 490.
Horeb, 358.
Hubâcha, 23.
Hudaïbiya (al-), 33, 51, 104, 147, 152, 154 à 157, 159, 163, 168, 169, 171, 174, 181, 184, 191, 197, 200, 224, 233, 251, 277, 292, 484 à 487, 495, 497, 519, 567.
Hudaïda, 24.
Hudhaïl (Banû), 26, 27, 37, 46, 63, 137, 197, 485.
Hunaïn, 180 à 181, 187, 192, 194, 197, 236, 278, 281, 322, 485, 523, 529, 531. bataille de Hunaïn : 180 et 181.
Huraïda, 37, 40.

I

Ibycos, 87.
Inde, 17, 20, 198, 293, 369, 574.
Iram (aux piliers), 399.

Iran, 352.

Iraq, 20, 22, 24, 27, 51, 84, 102, 129, 138, 146, 165, 192, 195, 205, 352, 386, 542 ; Mésopotamie : 339 ; Haute Mésopotamie : 345.

Ispahan, 293.

J

Jérusalem, 22, 35, 49, 9, 93, 95, 108, 109, 111, 114, 117, 157, 166, 220, 291, 346, 349, 363, 366, 374, 410, 429, 432, 439, 474, 493, 496.

K

Kadâ, 172.

Kahlân, 27.

Kalb (Banû), 25, 32.

Karak Nuh, 346.

Kauthar, 94.

Khaïbar, 16, 23, 24, 28, 47, 48, 91, 128, 136, 138, 139, 143, 158 à 165, 168, 191, 192, 203, 211, 227, 230, 236, 237, 510, 523, 524, 528, 531, 533, 564 ; note n° 9.

Khaïf (al-), 54, 173, 492, 563.

Khaïwam, 37.

Khalîl, voir Hébron.

Khandaq (Le Fossé), 91, 139, 140 à 146, 147, 151, 158, 182, 187, 196, 216, 220, 236, 237, 400, 401 et s., 454, 523.

Khatam, 38.

(al-) Khatt, 20.

Khaulân, 37.

Khazradj (Banû), 25, 28, 49, 60, 103, 104, 105, 107, 108 à 111, 114, 120, 127, 130, 131, 134, 141 à 144, 148, 150, 189, 228, 354, 470, 552, 575, 576.

Khuzâ‘a, 25, 27, 37, 49, 51, 146, 153, 157, 171, 197, 489, 492.

Kilâb (Banû), 32, 138.

Kinâna (Banû), 27, 51, 66, 91, 134, 140, 153, 197, 489, 547.

Kinda, 21, 26, 44, 195.

Kudâ, 172.

Kûfa, 10, 22, 342, 345.

Kumm (étang de), 238.

L

Laith (Banû), 171, 176.

Lakhm, 21, 190, 532.

Lihyân, 197, 484.

Lydda, 366.

M

Ma’âfir, 199.

Ma‘an ou Ma‘în, 17, 38, 165.

Madâîn-Çâlih, 21, 24 ; voir aussi Çâlih à l’Index des noms de personnes.

Madhhidj, 25.

Madjama, 23, 530.

Madjanna, 78.

Mahra (Chihr), 20.

Madyan, 356, 357, 358, 400.

Mâlik (Banû), 101, 181.

(al-) Manhassab, 173.

Maqâm Ibrâhîm, 48, 49, 64, 92, 95, 293, 342, 349, 352, 474, 479, 480.

Ma’rib, 17, 18, 20, 21, 27, 39, 102, 250, 316, 344, 374, 398.

Marseille, 322.
(al-) Marwa, 33, 50, 53, 61, 164, 350, 477, 478, 484, 487, 496, 497.
Mâun, 24.
Méditerranée, 59, 169.
Mer Morte, 169, 310.
Mer Rouge, 16, 18, 22, 27, 165, 196, 247, 356, 357, 362, 504, 543.
Minâ, 24, 33, 47, 50, 54, 81, 101, 103, 104, 105, 127, 173, 186, 200, 201, 202, 244, 349, 351, 477, 488, 489, 492 à 496, 498, 502, 542, 547, 563, 590.
Mirbad, 20.
Moab, 366.
Modar, 25, 26, 483 ; Mudar du Nord : 138.
Mossoul, 16, 25, 346.
Mouraïghan, 18.
(al-) Muchallal, 49.
Muçtaliq (Banû), 27, 147 à 149, 178, 197, 227, 558.
Mudar, voir Modar.
Muhârib (Banû), 27, 129,139, 196.
Multazam, 543.
Murâd, 26, 27, 37, 198, 199 ; al-Muraïdjiya, 147.
(al-) Muraïsi‘ 148.
Murra (Banû), 26, 138, 140, 171, 194,492. B. al-Ghaut b. Murra :
Mû‘ta, 80, 161, 169, 202.
Muttalib (Banû), 99.
Muzaïna (Banû), 145, 199.
Muzaïna, 172.
Muzdalifa, 33, 38, 49, 54, 81, 184, 185, 202, 477, 489, 490 à 496, 542.

N

Naçr (Banû), 179, 180.
Nadîr (Banû), 102, 108, 126, 135 à 141, 142 à 145, 158, 160, 161, 219, 230, 524, 528.
Nadjd, 22, 26, 27, 138, 145, 194, 195, 524.
Nadjaf, 22.
Nadjdjâr (Banû), 50, 60, 108, 109, 232, 533.
Nafûd, voir Nefûd.
Nakhl, 139.
Nakhla, 35, 43, 51, 101, 115, 118 à 120, 181, 197, 219, 326, 519, 527.
Namîr, 25.
Namira, 490.
Naufal (Banû), 529.
Nedj, 442.
Nedjd, voir Nadjd.
Nedjrân, 17, 18, 24, 27, 123, 174, 197, 198, 199, 200, 243, 388, 407, 408, 466, 525, 532.
Nefûd, 20, 22, 24.
Niçibîn, 101.
Nil, 94, 434, 542.
Nîmes, 85.
Nizâr, 21.
Nod, 37.

O

Océan Indien, 16, 20.
Ohod, 51, 98, 112, 122, 124, 128, 129 à 135, 137, 138, 139, 140142, 143, 147, 151, 154, 158, 162, 170, 180, 187, 189, 196, 197, 204, 225, 235, 236, 278, 279, 281, 323, 403, 423, 519, 521, 523, 528, 576, 577, 579.

‘Omân, 20, 22, 25, 167, 168, 199.

P

Palestine, 20 à 22, 169.
Paphos, 563.
Perse, 20, 21.
Persique (Golfe), 20.
Pétra, 21.
Phase, 168.
Phénicie, 21.
Pierre Noire, 48, 49, 68, 81, 92, 164, 173, 293, 342, 345, 474, 479, 480, 481, 485, 496, 543, 564.
Proche-Orient, 9, 59, 85, 242, 338, 355, 406, 408, 428,432. 435, 442, 469, 473, 547.

Q

Qâbil, 294.
(al-) Qadmûs, 158, 161.
Qaïla, 102, 108.
Qaïnuqâ‘ (Banû), 102, 127, 129, 135, 136, 140, 143, 144, 158, 164, 528.
Qaïs (Banû), 26, 172, 547, 551.
Qaïs-‘Aïlân, ou ‘Ilân, 26, 27, 138, 194.
Qarn al-Manâzil, 23.
Qarqarat al-Kudr, 126, 129.
Qaryat ath-Thamânîn, 346.
Qâsim, 23.
Qâsyûn, 294, 352.
Qatabân, 17, 37.
Qinnasrîn, 187.
Qobâ, 62, 108, 109, 110, 114, 116, 134, 188, 470, 471, 474.
Qoçaïr ‘Amra, 352.
Qoraïza (Banû), 102, 136, 140, 141, 142 à 146, 158, 159, 161, 217, 227, 523, 524, 528, 532, 571, 580, 582.
Qubbat aç-Çakhra, 95, 117.
Qudâ‘a, 25, 27, 196.
Qudaïd, 24, 49, 52, 103, 137, 147, 163, 172, 197, 489.
Qurra (Banû), 532.

R

Rabî‘a, 25, 26, 532.
(ar-) Radjï‘, 137, 158.
(ar-) Radjla, 196.
Rahat, voir Ruhat.
Raïdan, 17.
Riyâd, 20.
Ru‘aïn, 199.
Rub‘al-Khâlî, 18, 20, 23.
Ruhât, 27, 37, 137, 197.

S

Saba, 17, 18, 38, 374 ; Reine de Saba : 250, 253, 256, 318, 373.
Sa‘d b. Bakr (Banû), 62, 64, 181, 196, 199, 206.
Sahûl, 18.
Sahyûn, 387.
Sâlim b. ‘Auf (Banû), 160.
Salmâ, 26.
Salsabil, 94.
Samay, 17.
Sana, voir Çan‘â.
Saraf, 165, 200, 228, 485, 486.

Sarât, 16, 18, 22, 27, 38, 101, 179, 197, 198, 516, 533, 543.

Sinaï, 16, 54, 270, 271, 275, 277, 292, 303, 356, 358, 362 â 364, 438.

Sodome et Gomorrhe, 344, 376, 399.

Sulaïm, 26, 27, 128, 138, 140, 145, 172, 192, 193, 196, 197, 530.

Syrie, 21, 22, 24, 25, 31, 43, 52, 62, 65, 66, 84, 119, 127, 146, 147, 166, 169, 191, 196, 205, 234,250, 253, 339, 363, 387, 542, 544, 578.

Syro-Jordanie, 22.

Syro-Palestine, 20, 35, 169, 202, 520.

T

Tabâla, 38.

Tabûk, 24, 187, 189, 190, 191, 197, 202, 236, 399, 564.

Taghlib, 25, 26, 525.

(at-) Tâïf, 16, 18, 20, 23, 24, 26, 31, 42, 50 à 52, 62, 63, 82, 101, 102, 118, 141, 169, 173, 192, 194 et s., 198, 232, 279, 490, 529, 530, 585 ; question d'aiTâïf 179 et 180, 182, 183 ; soumission d'at-Tâïf : 184 et s.

Taïmâ, 16, 21, 26, 27, 190, 194.

Ta'izz, 18.

Tamîm, 21, 26, 27, 194, 530.

Tamûn, 172.

(at-) Tan'im, 53, 137, 201, 484, 486.

Tanûkh, 25.

Tasm, 23.

Tawa, 501.

Tayy (Banû), 21, 23, 25, 26, 37, 139, 189, 194, 199.

Thabîr, 54, 492, 494, 495.

Tha'laba, 129, 139.

Thamâma, 582.

Thamoud, 21, 27, 189, 275, 299, 308, 315, 324, 344, 357, 358, 360, 377, 398, 399, 400, 405, 414, 421, 525.

Thaqîf (Banû), 22, 26, 27, 28, 50, 51, 52, 55, 101, 102, 138, 179, 182, 185, 490, 530.

Tigre, 17.

Tihâma, 17, 24, 26, 37, 51, 129, 153, 516, 530.

Transjordanie, 253.

Tuwa, 358.

U

'Udhra (Banû), 27, 195.

Uganit (Ras-Chamra), 85, 310.

'Ukâz, 23, 63, 78, 101.

Ukhdûd, 17, 123 ; temple : 39.

Ulaya, 366.

Umâma b. Bahîla, 38.

'Uqba, 124.

'Uraïna, 517.

Urana, 493, 494.

'Utba, 100.

V

Vatican, 410.

W

Wabâr, 399.

Waddân (Banû), 49, 118.

Wâdî Hanîfa, 20.

Wâdi'l-Qurâ (Wâdî Qurâ), 24, 36, 127.

Wâdi Rumma, 23, 24.
al-Wadjdj, 50.
Wadjh, 24.
Wâil, 25.

Y

Yamâma (h), voir Yémama.
Yanbu‘ (Yanbo‘), 22, 37, 192.
Yarmouk, 22.
Yathil, 38.
Yathnib, voir Médine.
Yehâ, 39.
Yémâma, 16, 17, 20, 23, 26, 27, 168, 195, 207, 252, 399, 543.
Yemen, 16, 18, 20, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 38, 52, 84, 169, 170, 182, 190, 198, 207, 230, 252, 399, 466, 497, 542.

Z

Zafâr, 18, 20, 399.
(az-) Zahnân, 137.
Zemzem, 33, 43, 48, 60, 81, 93, 173, 214, 342, 350, 392, 480, 497, 511.
Zula (Adulis), 24.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

INDEX DES MOTS ARABES

A

abâbîl, 18, 281.
abad, 255.
‘abd, 54, 244.
abdâl, 408.
(al-) abrâr, 263.
abtâl, 238.
abtar, 89.
‘açâ, 221.
‘açabât, 575, 577, 579.
‘açabiyya, 29, 536.
açhâb al-aïka, 400.
açhâb ar-rass, 399.
açhâb al-ukhdûd, 17.
‘achîra, 98, 536.
achrâf, 101.
achrakta, 458.
aehriq thabîr kaïmâ nughîr, 495.
‘achûrâ, 362, 503, 505, 507, 517.
‘açr, 220, 464.
adhân, 471.
adjalla, 255.
‘adl, 264, 267.
afâ‘a, 528.
afaka, 399.
Ahâbich, 140, 153, 173.
ahaqqu, 279.
ahl, 560.
ahl al-baït, 238.
ahl aç-çuffa, 111.
ahlâf, 101.
ahl al-Kitâb, 304.
ahl al-qurâ, 399.
ahl al-wabar, 27.
ahqab, 446.
ahqaf, 399.
ahzâb, 141, 142, 400,
akhbâr, 75.
‘alâ, 248.
alaka, 279.
‘alam, 391.
(lil) ‘âlamîn, 245.
‘alâ raghmi unfihi, 301.
(al) ‘âlî, 255, 257.
‘âlim, 248, 260 ; al-‘âlim al-hakîm : 264.
‘aliy, 250.
Allahu akbar, 257, 463, 495.
Allah wa rasûluhu, 215.
altaf, 458.
âmana 451, 452 ; voir îmân. ‘âmil, 194, 195, 198, 199, 515, 529, 530.
al-amîn, 248.
amîr, 198.
amlâk, 480.
amr, 88, 269, 270, 272, 299.
min amrihi : 298 ; min et bi amrihi 298, 299 ; amrunâ : 344.

anâ'l-haqq, 250, 268.
ansâb, 33, 47.
ançâr, 82, 111, 329, 393.
anmât, 502.
anwâ' 36, 51, 548.
'anwatan, 173.
'an yadin, 524.
al-'aqaba, 492 ; voir aussi Index géographique.
aqânîm, 270.
'âqib, 198.
'âqid, 120.
'aqîd, 527.
'aqîla, 540
'aqîqa, 42, 499.
'aqîra, 501.
aqrabîn, 578.
aqûmû'ç-çalât, 473.
a'râf, 428.
'arch, 256.
'arîch, 111.
'arîf, 35.
'arrâf, 44, 45.
'arrâfa, 53.
arwâh, 95, 411 ; voir rûh.
asbât, 339, 348.
aslama, 450, 451 ; voir aussi islâm.
aslim, 348.
aslimû taslamû, 193.
atam, 102, 127.
'atîra, 501.
'atma, 506.
a'ûdhu, 553.
awhayna, 74.
awlâ, 111.
awliyâ, 111, 259, 576.
ayât, 10.
azal, 255.
'azim, 256.
(al-) 'Azîz, 132, 247, 248, 749. al-'aziz al-hakim : al-qawî al'aziz : 249 ; 'aziz muqtadir : 280.
azlâm, 44, 500.
'azza, 247.

B

ba'al, 54.
bachar, 315.
bâçir, baçîr, 83, 258.
(al-) bâdi, 286.
bâdiya, 27.
badna, 497.
bahîra, 41.
bahr, 298, 542.
bahraïn, 543.
baï'at ar-ridwân, 155.
baïna'l-manzilataïn, 429.
baït Allah (baït al-ilah), 39, 49 ; baït ilah : 48.
baït al-ma'mûr, 94.
baït al-muqaddas, 393.
balaghtu, 202.
bânat Su'âd, 174.
banû Adam, 261.
bqa, 445.
baqiya, 254.
bara'a (bâri'), nabra'aha, 286.
baraka, 65, 66, 97, 391, 527 ; note n° 999.
barr, 263.
barrâz, 236.
barzakh, 298, 428
(al-) bâtil, 264.

batûl, 236.
bay‘a, 174.
bilâ kaïfa, 321, 439.
bint, 85.
birr, 459.
bismillah/basmallah, 220, 441, 465.
bi’s-salâm, 539.
bls, 317.
buchrâ, 74, 82, 305.
bûq, 472.
burûd, 502.

C

çâbir, 351.
çadaq, 552, 555.
çadaqa, 193, 195, 213, 461, 511 d 518, 525, 533, 579 : voir aussi zakat.
çaddaqa, 449.
çafar, 525.
(aç-) çâfî, 531.
çahîfa, 99.
çahîh, 12.
çalât/çalût, 461 à 468.
çâlihât, 453.
çâlihûn, 83, 342, 435, 450, 453 (Çâlih).
çallâ’Ilahu‘ alayhi wa sallam, 215, 340, 466 ; çallâ : 463.
ça’lûk, 30.
(aç-) Çamad, 254.
çawm, 461, 504. cha‘bân, 146.
Chahâdâ, 340.
Châhid, chahîd, 340, 522 ; voir aussi chuhadâ.
chaïkh, 29.
châ‘ir, 35, 141.
Chaïtân, 32, 279, 316 à 321 ; voir aussi Satan Iblîs à l’index des noms de personnes.
châkir, chakûr, 261.
chawwâl, 113, 485, 486, 507.
chi‘b, 65, 99.
chuhadâ, 94, 522 ; voir aussi chahîd.
chi‘b al-mubâl, 491.
Chuhadâ, 133.
çiddîq, 351 ; Çiddiqûn, 431.
çifât, 254.
(aç) Çirât al-mustaqîm 416, 427, 430 ; Çirât (pont) : 428, 432.
çubh, 464.
çuhuf, 304.
çulh, 453.

D

dabba, 409.
(ad-) dahr, 44, 344.
dâ‘î, 83.
daïn, 454.
dâna, 454.
daradjât, 441.
darakât, 441.
dâr al-khuld, voir khuld.
dâr al-muqâmna, 432.
dâr al-muttaqîn, 432.
dâr al-qarâr, 432.
dâr an-nadwâ, 479.
dâr as-salâm, 432.
dhabiya, 43.
dhât, 254, 270.
dhât al-anwât, 33, 179.
dhât al-‘imâd, 399.
dhât aç-çudûr, 314.

dbikr, 263, 466, 467, 468.
dhimmî, 117.
(adh-) dhirar, 116.
dhû (fém. dhât), 54.
dhû intiqâm, 250.
dhû'l-awtâd, 399.
Dhû'l-Fiqâr (sabre), 123, 237, 527, 580.
dhû'l-hidjdja, 23, 152, 184, 200, 503, 547.
dhû'l-qa'da, 23, 152, 163, 200, 485.
dib, 510.
dîn, 450, 454 et 455, 519.
dîn al-haqq, 266, 455.
dînâr, 544.
dirhem (s), 203, 544.
dithar, 72.
diya, 29, 133, 135, 138, 540.
(al-) Djabbâr, 249.
djâhada, 518.
djâhadû, 111.
djahannam, 439 ; voir aussi Wâdî Di. : 429 ; Enfer l'index géographique.
djâhiliya, 100, 128, 186, 199, 398.
djahîm, 439.
djalâl, 502.
(al-) Djalîl, 255.
djamrât, 105 ; djamrât al-'Aqba : 186 ; al-djamrat al'uslâ : 492 ; al-dj. al-wustâ : 493.
djannat al-Khuld, 432.
djannat al-mawâ, 432.
djannat an-na'îm, 432.
djâr, 551.
djarîd, 111.
djawâr, (djiwâr), 91, 99.
djihâd, 192, 461, 518 à 533, 538.
Djinn(s), 32 à 35, 38, 39, 44, 45, 46, 47, 54, 63, 69, 73, 87, 97, 101, 122, 128, 216, 219, 220, 237, 265, 279, 280, 315, 137, 318, 319, 369, 373, 374, 375, 399, 442, 460, 512, 556, 573, 587 ; serpent-djinn : 87.
djizya, 190, 524, 525.
djubba, 211.
djumu'a, 548.
douar, 28.
du'a, 468, 481.
duwâ, 116 ; çalat-ad-d. : 464.

F

fa'altu, fa'alnâ, 277.
faççala, 286.
fadjr, 116.
fadl, 305, 322, 495.
faï', 528.
falâsifa, 388.
fâr, 500.
farâîd, 579.
fâsiq, fasaqû, 188, 207. 427, 428, 429, 454.
fataqa, 286.
Fâtiha, 10, 465.
al-fâtir, 286.
firâq, 572.
firdaus, 432.
fitna, 106, 119, 304, 324, 326, 519, 536, 549 ; fIn : 324.
fitra, 71, 75.
fuâd, 315.
fuqarâ, 422, 431.
furât, 298.
(al-) furqân, 305, 339.

G

ghabghab, 42, 43, 44, 50.
gbafûr, 249, 250, 261.
al-ghaïb, 305, 330.
ghanîma, 527, 528.
gharâniq, 53, 84 à 87, 91, 92, 103, 319, 388 ; note n' 46.
gharqad, 111.
ghazawât, 117.
(al-) ghâzil, 132.
ghûl, 34.
ghulâm, 79.

H

hadjdj, 20, 22, 24, 40, 50, 52, 53, 68, 78, 104, 185, 186, 200, 201, 202, 236, 353, 424, 451, 461, 477, 488-496, 497, 526, 547, 563 ; hadjdj al-balagh et h. al-wadâ' : 202.
hafaza, 282.
hâfiz, 259.
hakam, 115, 450.
hâkîm, 110.
(al-) hakîm, 248, 249, 260, 263 à 264, 267.
halîm, 351.
(al-) hamdulillah, 437, 466.
(al-) Hamîd, 249, 462.
hanafiya, 68.
hanîf, 61, 68, 69, 112, 115, 117, 253, 304, 323, 347, 348, 353, 449, 450, 455, 468, 472, 481, 505, 526, 554.
haq'a, 46.
haqq, 83, 264, 342, 460 ; haqqa 265, 267 ; ai haqq wa l'adl : 267 ; 'Abd al-Haqq : 268.
haram, 23, 48, 76, 87, 95, 163, 164, 171, 191, 470, 471, 556, 571 ; hrm : 460.
harba, 497.
harrataïn, 47 ; voir aussi Harra à l'Index géographique.
harwal, 164.
hâtif, 46.
al-Hawariyûn, 394.
Hâwiya, 439.
(al-) hayy al-qayyûm, 246.
hidjâb, 71, 73, 274, 429.
hidjr, 64, 479, 480, 483.
hidjra, 108.
hidjr, 81.
hikma, 83, 263, 270, 382.
al-Hilm, 212.
himâ, 29, 41, 48, 87, 398, 497, 509, 517, 524, 532, 587.
h. 1. 1., 460.
(al-) hudâ, 266, 454, 456.
hudûd, 540.
hukm, 263.
hulla/hulal, 211, 525.
hululaï, 501.
hûr al-'aïn, 435.
hutama, 439.
huwa 250 (huwa huwa).

J

ibel, 49.
'ichâ, 464, 506.
'içma, 218, 219.
idhn, 274, 276.
idjâra, 102, 125.
idjlâl, 215.

idjmâ‘ 13, 536.
ifâda, 477.
ifrâd, 487.
‘Ifrît, 373, note n° 33.
ihrâm, 40, 103, 468, 478, 484, 486.
ihsân, 329, 450, 451.
(al-) ilah (le dieu), ilahât (fém.), 54, 55, 243, 252, 253 ; yaliah, billahi, allahumma : 55.
‘ilâh, arbre, 33, 50.
ilhâm, 74.
‘Iilyûn, 432.
‘ilm, 270, 391.
Ilyîn, 417.
imâm, 97, 108, 471, 472.
Imân, 83, 274, 450, 451 à 454, 458.
imân(an) wa taslîm(an), 454.
in châ’Allah, 332.
Indjîl 307, 384, insân, 300, 311. 315.
iqra’ (Qur’ân’, 74, 304.
iqtâ‘, 532.
islâm, 450, 451 à 458.
isnâd, 12 (pl. asânid).
al-Isrâ, 92, 96.
istiqsâm, 500.
ittaqâ, voir Muttaqûn, 450, 456.
izhir, 236.
‘Izza (‘izzat), 132, 247 ; bi‘izzatika : 247.

K

kabâîr, 427.
kabbara takbiran, 257.
(al-) kabîr, 248, 257.
kadhdhaba, 449.
kafara, 449.
kâfir, 410, 454.
kâhin, 35, 44.
kalîma, 91, 271, 342, 388, 397.
kalîm Allah, 355, 362.
Karîm, 83 ; al-‘Azz al-K. : 249 ; ‘Abd al-Karîm : 261.
kawthar, 432.
khabat, 196.
khabîr, 258.
khachiya, 457.
khâfa, 457.
khaïr ar-râziqîn, 262.
Khaïr taïr, 44.
Khalaqa, 286.
Khalaqa fa sawâ. 286.
khalaqa bi qadar, 308.
(al-) khaliq al-bâri‘ al-muççawwir, 286.
khalîfa, 83, 184, 372, 471.
khalîl Allah, 352.
khalûq, 122.
khamr, 510.
khandaq, voir Index géographique.
kharâdj, 529, 533.
khatib, 471.
al-khatif, 20.
Khiyâr, 571.
khizâna, 42.
khul‘, 567.
Khuld, 255, 315, 446 ; voir aussi dâr al-khuld.
Khutba, 186, 200, 203, 399, 471.
Kibriya, 257.
Kiswa, 43, 121, 502.
Kitâb ‘azîz (Coran), 249, 274.
Kohol, 211.
Kuch ahda, 220.
Kunya, 67, 79.

Kursî, 256.

L

labbaïka. 181, 472 ; l. yâ rabbi, 491.
la charîka lahu, 253.
la hawla wa la quwwata illâ billahi, 248.
la ilaha illâ huwa (... illâ Allah) : 88, 253, 466.
laïlat al-qadr, 73.
(al-) latîf, 248, 258, 260.
lauh mahfûz, 304.
lawâ, 50.
la yudînûna dîna'l-haqq, 455.
lâ yughâlabu lâ yu âdjazu, 258.
la yuharrimu mâ harrama wa lâ yuhallilu mâ hallala, 460.
li'ân, 572, 575.
liwâ, 527.
liwadjhi-llah, 437.

M

mâ, 311.
maçâni', 399.
(al-) machâr al-haram, 491.
ma'çûm, voir 'içma.
Madînat an-nabî/Médine, 22.
madjnûn, 97, 216.
maghrib, 464.
Mahdî, 393, 408, 410.
mahmal, 121.
mahr, 551.
maïsir, 45, 509, 511, 539.
maktûb, 334.
malak (malâk, malâ'ika), 73 et s., 75 (malak rasûl), 279.
malakût, 256.
malhal, 131.
malik an-nâs (Allah), 245.
mandjanîk, 237.
man rahima Allahu, 247.
markab, 298.
marmaz ach-chaïtan, 63.
ma'rûf, 461, 536.
marwa, 38.
masdjid, 470.
masdjid ad-dirâr, 187.
(al-) masdjid al-aqçâ, (Coupole du Rocher), 93, 157.
masdjid al-baï'a, 105.
(al-) masdjid al-haram, 93, 474.
masdjid al-qiblataïn, 116.
masîh, 391.
mataf, 480.
mathânî, 338, 465.
mawâzin, 420.
mawlâ, 165, 245, 325, 586 ; mawlânâ, 325.
mawlid, 221.
mawsim, 23, 101, 500.
mazmûr, 371.
miçra (macran), 363.
mihrâb, 182, 470.
mîlad, voir mawlid.
milla, 450, 455.
millat Ibrahîm, 349.
mi'râdj, 92, 93, 95, 96, 170.
mirt, 150, 216.
mithqâl, 544.
mizâb, 480.
mizân, 544.
Mkrb (makarrib ou mukarrab), 17.

mqsm, 500.
msh, 391.
mu'adhdhin, 471.
mu'amarûn, 346.
mu'aqqibât, 282.
mu'arraba, 27.
muçallâ, 127, 476, 503, 507.
muçarra, 392.
muçawwir, 286.
muchrikûn, 85, 253.
mudaththar, 72.
mudhakkir, 83.
mufâkhara, 66, 195.
mughtasila, 109.
(al-) muhaççar al-Muhallal, 491.
muhâdjirûn, 332.
Muhammad/Ahmed, 395.
muharram, 108, 158, 362, 503 à 505, 507, 547.
Muharrar, 385.
muhçana, 553.
muhkamât, 307.
muhrim, 468.
muhsin, 450.
(al-) muhyî, 246.
mukâ, 33.
Mukarrib, voir Mkrb.
mukhâtara, 546.
mulabbad, 211, 221.
mulk, 255.
multazam, 481.
mu'minûn, mu'min, 451 à 458 ; voir aussi Imân.
munâbadha, 546.
munâd(in), munâdiyan, 83, 471.
munâfiqûn, 112, 142, 178, 327, 329, 429, 453 ; munâfiq, 402.
munkar, 461, 536.
(al-) muqarrabûn, 328.
muqsitûn, 450.
(al-) muqtadir, 258.
murammal, 72.
mursalîn/mursalûn, 84, 340.
muruwwa, 30, 214.
musâqâ, 533.
muslimîn, 103, 373, 450,451 à 458 ; muslimûn, 112 ; muslim, 348, 349 ; voir aussi islâm aslimû.
mussawwarnûn, 122.
mut'a, 159, 162, 562 à 566.
mutachâbihât, 307.
(al-) mu'tafikât, 376, 399.
mutakabbir, 257 ; mutakabbirûn, 456.
muttaqûn, voir Ittaqâ.
muwaddatân, 465.
muwassamûn, 122.
muzâra'a, 533, 541.

N

nâb, 510.
(an-) nabâ, 83.
nabaq, 94.
nabî, plur. nabiyûn ou anbiyâ, 82, 83, 340, 343, 381.
nâdâ, 471.
nâdhir, 82.
nafaha, 220.
nafl, 531.
nafs (anfus), 46, 96, 218, 294, 300, 308, 310 à 315, 321, 401, 402, 539.
(an-) na'îm, 432.
namûs, 75.
naqî, 500.
naqqâra, 411.

naqîb, voir nuqabâ.
nâqûr, 411.
nâqûs, 472.
nasi', 547.
nawâdib, 586.
nazla, 71.
ni'ma, 322, 328.
nûn, 309.
naqabâ, 105, 109.
nûr, 61, 103, 269, 274, 275 à 277, 280, 342.
nûrâniya, note n° 1156.
niya, 81, 459, 475.

Q

qabîla, 29.
qaçîda, 174.
qadâ (amran), 329, 334.
qaddara (yuqaddiru), 258.
qaddara'l-maqâdir, 308.
qadîr, qâdir, 248, 257, 329.
(al-) qadr (qadar), 266, 308, 329 ; qdr, 329.
qâfiya, 468.
(al-) qâhir (al-qahhâr), 248, 249, 253.
qâ'id, 115.
qaïl, 199.
qalâïd, 501.
qalb, 312 à 314.
qâma, 349.
(al-) qaryatân, 101.
qarâtis, 304.
qârin, 34, 35, 319.
qasama, 541.
qata, 105.
qatî'a, 532 et 533.
qaul, 74, 264, 269, 270, 274, 276 ; qaul al-haqq, 264, 265.
(al-) Qawî, 248.
al-qayyûm, 246, ai-hayy al-q., 246.
qibatî, 502.
qibla, 111, 114, 115 à 117, 126, 135, 169, 216, 223, 3219, 451, 470, 474, 505.
qiçâç, 540.
qidâh, 44, 500.
qintâr/qanâtîr, 544.
qirân, 486, 488.
qist, 264.
qistâs, 544.
qiyâfa, 45.
qiyâma, 246.
qoba, 190.
qubba, 133 ; rabb al-Q., 244.
quds, 460.
qunût, 138, 220, 477.
qurân, 462.
quwwa, 248.

R

rabb, 35, 39, 54, 244, 253, rabbî, rabbuka, rabbunâ, 54, 244 ; rabb al-âlamîn rabb an-nûs, 245 ; rabb al-falaq, 286 ; rabbinâ, 462.
rabba, 50, 54.
rabi' (mois), 62, 205.
râbitû, 520.
râchid, 460.
radjab, 23, 81, 152, 201, 483, 484, 497, 501, 507, 525, 543.
radjaz, 51, 141, 164, 216.
(ar-) râhib, 112, 207.

rahîm, 155, 247, 249, 251, 422 ; irham, 323.
rahma ; 247, 251, 252, 262, 305, 323, 328 ; rahmatu'llahi'alaïhi, al-marhum, 426.
(ar-) Rahmân, 18, 55, 90, 157, 207, 243, 250 à 252, 253, 258, 262, 316, 319, 322, 326, 386, 421, 426, 467, 475 ; ar-Rahmân ar-Rahïm, 155, 373, 465.
rak'a/rak'ât, 116, 174, 464, 473, 475, 480, 481.
Ramadan, 75, 108, 461, 464, 484, 505, 507, 517.
ramal, 164.
raqâ, 45.
rasûl, 82, 279, 340, 343 ; rasûluhu, 83, 110, 340 ; wa rasûluhu, 340. rasâîl ikhwân aç-çafâ, note n° 1156.
ratam, 45.
ra'ûf, 262 ; ra'ûf-rahîm, 422.
razzâq, 260, 262.
ribâ, 537, 543, 545 à 547.
ribât, 522.
ridwân, 438.
rihm, 251.
Risâlat al-ghufrân, 294 ; note n° 33.
rizq, 262.
ruchd, 460.
rûh (arwâh), 45, 46, 61, 90, 96, 97, 264, 269, 270, 274, 277, 280, 310, 312, 313, 392, 397, 401, 457, 468, 469 ; ar-ruh, al-amîn rûh al-qudus, 74, 270, 388 ; rûh al-qudus, rûh al-amîn, 271 ; rûh min amrinâ, 272 ; ar-rûh al-amîn, 314 ; ruh al-qudus, 270, 271, 387.
rûhâniya, 280.
rukû', voir rak'a.
ruqâyâ, voir raqâ.
ru'ya çâdiqa, 96.

S

(as-) sâbiqûn, 328.
sadâna, 43, 173.
sadj', 141. sadrat al-muntahâ, 94.
saghâîr, 427.
sahala, 155.
sâhir, 44.
sahm çâfiy, 227.
sâïba, 41.
sa'îr, 439.
sakîna, 49, 63, 180, 269, 274, 277 à 279, 371, 435, 451, 456, 457.
salb, 531.
salâm 'alaïkum, 437.
sâlim, 452.
sâmi', 250.
samura (samara), 33, 35, 46, 51, 139, 153, 501.
saqar, 439.
sawîq, 50, 126, 129, 173, 511.
sa'y, 50, 53, 480.
Sayyid, 64, 245, 384.
sidâna, 481.
(as-) siddîq al-akbar, 79.
Sidjdjîn, 417.
sidra, 432.
sidrat al-muntahâ, 432.
sinâm, 500.
siqâya, 43, 64, 173, 481.
Sîra, 13, 550.
sirâh, 572.
souq, 191.
subhânallah, 437, 462.
subhâna rabbinâ, 462.

sudjûd, 86, 470, 473.
sunbula, 292.
sunna, 12, 29, 202.
sûr, 411.
surâdaq, 442.

T

ta‘âla, 255.
ta‘ârafa, 490 ; ‘Arafa, 490.
tâba ilâ, ‘alâ, 332 (at-tawwâb) tabâ ila’llahi, tâba ‘alaïhi, 426.
tabaqât, 13, 340.
tabîb, 45. ta‘chîr, 510.
tachrîq, 105, 563 ; ayyâm at-tachrîq, 494.
tadhkira, 467.
tahlîl, 466, 491.
tahmîd, 462, 466.
tâïfa, 536.
takbîr, 193, 463, 467, 468, 472 ; takbîra, 225.
takhyîr, 571.
tâla, 371.
talâq, 572.
(at-) Talaqâ, 173.
talbiya, 133, 186, 491.
talh, 502.
tamattu‘, 486, 487, 488, 563.
tannûr, 344, 345.
tanzîh, 255.
tanzîl, 74, 304.
taqdîs, 466.
(at-) taqwâ, 116, 187, 215, 450, 456.
tarâwîh, 464.
at-ta‘rif fî’l-amçâr, 496.
târik aç-çalât, 476.
(at-) Tarhût, 276, 320.
ta’rîf fî’l-amçâr, 128, 157.
tartîl, 305.
tasbîh, 462, 466.
tasmîn, 434.
tatrîq, 44.
Taura (Tora), 306.
tawqâ, 503.
tawâf, 40, 50, 53, 92, 98, 477, 480.
tawakkal, 247 ; tawakkala, 259.
tawhid, 466.
tayâra, 44.
tazakkâ, 512.
ta’zir, 215.
thoura, 504.
t. h. r., 460.
tidjâra, 520.
Tobba‘, 18, 374, 497.
tûbû ilâ bâri’ ikum, voir tâba, 286.
tûfân, 345.
Tûr Sinîn (Sinaï) ou at-Tûr, 362.

U

‘ulamâ, 422.
ûlû’l-albâb, 314.
‘Umdat al-Qâri’i, 14.
Umm al-kitâb (Mère de l’Écriture), 305, 307, 330.
‘Ummi (‘Ummiyûn), 103, 306, 340, 358, 386.
‘Umra (‘Omra), 22, 23, 50, 53, 68, 81, 116, 118, 121, 124, 152, 157, 163, 169, 184, 195, 200, 201, 217, 227, 424, 461, 477 à 488, 489, 490, 498, 543.
(al-) ‘uqâb, 120.
‘urwâ muzâda, 501.

W

wacîla, 41.
waçiya, 533.
wad, 267.
wadjad, 254.
wadjh, 457.
(al-) wadjîd, 254.
wafd, 197.
wahhâb, 250 (Abd al-W.), 261.
(al-) wâhid, 249.
wahy, 71 ; wahyan, 274.
wakîl, 88, 259, 325.
wâli, 156.
waliy, 245, 260, 276, 325.
waqf, 43, 161, 194, 532-533.
Wasi‘, 244.
Wasm, 23, 46, 108, 517.
wazana, 544.
wuqûf, 473, 477, 490.

Y

Yahûd, 399.
yaqtîn, 380.
yastahiy, 268.
Yaum ad-dîn, 414, 454.
Yaum al-Qiyâma, 410.
yubachchiru, 84.
yudabbiru’l-amr, 246.
yufaqqihuhum fî’d-dîn, 105.

Z

zabâniya, 283, 440.
(az-) zabûr (ou az-zubûr), 306, 371.
zakât, voir aussi çadaqa, 103, 193, 198, 199, 394, 459, 460, 461, 511 à 518, 538, 545 ;
zakât al-fitr, 517.
zaqqûm, 324.
zihâr, 508, 569.
zinâ, 568.
zuhr, 114, 463, 485.

Retour à la Table des matières

Retour à la Table des matières

Notes

---

i L'ensemble des faits est dans Buhl, *Encyclopédie de l'Islam*, (*E. I.*), *3*, 685-703 ; cf. Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, et Blachère qui, dans *Le Problème de Mahomet*, discute les traditions.

ii Suyûtî, *al-itqân fî 'ulûm al-Qurân*, *2*, 106.

iii Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, *2*, 9.

iv *Le Coran*, *2*, 73 ; Horowitz, *E. I.*, *1*, 387.

v Khâtib Baghdâdî, *Taqyîd*, 52 et 57.

vi al-'Aïnî, '*Umdat al-qâri' fî charh al-Bukhâri*, 6, 553 ; Dussaud, *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, 100.

vii *Geschichte des Qorans*, éditée par F. Schwally.

viii *Le Coran*, 1, 2, 29 ; 4, 62, 33, 21. Snouck Hurgronje, *G. G.*, *2*, 193.

ix al-'Aïnî, *op. cit.*, 1, 551. Exemple brutal de variantes : une juive de Khaïbar est accusée d'avoir voulu empoisonner le Prophète ; selon un traditionniste, il pardonne ; selon un autre, il la fait mettre à mort. Le premier est connu pour chercher les exemples de mansuétude, l'autre ceux de dureté.

x Ibn Djubaïr, *Voyages*, trad. Gaudefroy-Demombynes, 309.

xi Wensinck, *E. I., 4*, 581 ; Milliot, *Introduction à l'étude du Droit musulman*, 106.

xii Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, *1*, 406.

xiii Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 75 ; Hommel, *E. I.*, *1*, 362.

xiv *C. R. Acad. Inscriptions*, 1952, p. 87 ; Ryckmans, *Les traces de Saba*, 8.

xv Buhl, *E. I.*, *1*, 74.

xvi Perron, *Les Femmes arabes*, 573.

xvii *Le Coran*, *85*, 4 ; Wensinck, *E. I.*, *1*, 487 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (éd. Schwally), *1*, 47 note 1 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 2 et 93 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 77.

xviii *E. I. 3*, 374.

xix *Le Coran*, *44*, 36 et *50*, 13 ; Grimme, *op. cit.*, 2, 76.

xx Horovitz, op. cit., 89 ; Margoliouth dans Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, *10*, 541 ; Landberg, *Etude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, 1, 149 ; *Le Coran*, *89*, 5 ; Schliefer, *E. I.*, *1*, 320.

[xxi] Schliefer, *E. I.*, *2*, 150 à 152, *1*, 584 ; Lammens, *E. I.*, *3*, 12 ; Mordtmann, *E. I.*, *2*, 329 ; Dussaud.

[xxii] Lammens, *E. I.*, *2*, 12 ; Buhl, *E. I.*, *2*, 334.

[xxiii] Brunschvig, *Les foires à travers l'Islam*, Recueil de la Société Jean Bodin, Bruxelles, 1953.

[xxiv] *E. I.*, *4*, 1218.

[xxv] al-'Aïnî, *op. cit.*, *4*, 784 ; al-Azraqî, *Die Geschichte der Stadt Mekka*, 132.

[xxvi] Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* (dans *Skizzen und Vorarbeiten*), 88 ; Sayyid al-Afghânî : *aswâq al-'arab*, 249.

[xxvii] Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, *10*, 47 ; al-Azraqî, 129 ; Bukhârî, *Les traditions islamiques* (trad. Houdas), *25*, 150 ; al-'Aïnî, *op. cit.*, *4*, 783.

[xxviii] Hirschfeld, *op. cit.*, *1*, 57 ; Littmann.

[xxix] Ryckmans, *op. cit.*, 16.

[xxx] De Goeje, *E. I.*, *1*, 378.

[xxxi] Cf. Blachère, *Histoire de la Littérature arabe*, I.

[xxxii] Bibliographie dans Macdonald, *E. I.*, III, 203 ; notamment Van Vloten, *Die Dämonen bei den alten Arabern*, W. Z. K. M., 7-8 ; Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel in Koran*, Leipzig, 1928 ; Westermarck, *The nature of the arab Jinn* (*J. of anthrop. Inst.*, XXIX — 1899, 253) ; Wellhausen, *op. cit.*, 148 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 93 ; etc.

[xxxiii] Salomon enferme les génies rebelles dans des flacons d'airain scellés de son sceau ; mais d'autres djinns lui obéissent volontairement et construisent pour lui la ville de Tadmor. Un Ifrit des djinns propose à Salomon de lui apporter le trône de la reine de Saba. (*Le Coran*, *27*, 39 ; *Akâm al-murdjân fî ahkâm al-djann*, d'Ibn Qaiyim ach-Chibliya, 90 ; *Cent et une nuits*, 301 ; Chauvin, *Le Pêcheur et le Génie ; Risâlat al-ghufrân*, *1*, 109 sqq.

[xxxiv] *Rev. Hist. Rel.*, 1953, 172.

[xxxv] Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, 97 ; Wellhausen, *op. cit.*, 200 ; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 192 à 201.

[xxxvi] Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, 222-227.

[xxxvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 276-281 ; Ibn Hichâm, *Sîra, Das Leben Muhammeds*, *4*, 85 ; Wellhausen, *op. cit.*, 104.

[xxxviii] Wellhausen, *op. cit.*, 155.

[xxxix] Maïdanî, *Madjma'al-amthâl*, 22, 57 ; Freytag, *Einleitung ... bis Mohammed*, 245.

[xl] Freytag, *op. cit.*, 160 à 167.

xli *al-aghânî* (*Kitâb*) par Abû'l-Faradj al-Içfahânî, *9*, 48 ; Wellhausen, *op. cit.*, 151 ; *Akâm al-murdjân*..., 94 ; Freytag, *op. cit.*, 167 ; Van Vloten, *Die Dämonen bei den alten Arabern*, 174.

xlii *K. al-aghânî*, *8*, 18 et *9*, 163.

xliii Wellhausen, *op. cit.*, 159 ; *K. al-aghânî*, *3*, 119.

xliv Wellhausen, *op. cit.*, 156 sqq.

xlv Mufaddal, *Dîwân* (éd. Storey), 118.

xlvi Le lexicographe (Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, 236 — Cf. Horowitz, *op. cit.*, 128) dit en parlant d'elle : « idole des Quraïchites et *samura* des Ghatafân. » Le nombre trois joue un grand rôle en Arabie une tradition parle des trois bâtons peints devant lesquels se prosternent les Yéménites (Ibn Sa'd, *Tabaqât, Biographien Muhammeds, seiner Gefährten*..., *1*, 32, 3). On retrouvera les trois *gharâniq*. Le cube 27 fixe un jour faste du mois. Allah a 99 noms, comme les gardiens de l'Enfer 99 chamelles (*Le Coran*, *74*, 3 ; *38*, 22 ; *18*, 24 ; *12*, 2 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 20, note.)

xlvii Wellhausen, *op. cit.*, 210.

xlviii *Le Coran*, *53*, 30 et *6*, 76.

xlix Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 41 et 42.

l Fr. Cumont dans Hirschfeld, *New researches*..., *1*, 414.

li Wellhausen, *op. cit.*, 14 ; Horowitz, *op. cit.*, 150.

lii Wellhausen, *op. cit.*, 18, 19 et 22 ; Horovitz, *op. cit.*, 118 et 153 ; Ibn Sa'd, *Tabaqât*..., *1*, 110.

liii *Le Coran*, *71*, 22 et 23 ; *12*, 39 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (éd. Schwally), *1*, 95 et note 4 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 166.

liv Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, 150 et 1.

lv Wellhausen, *op. cit.*, 23 ; Horovitz, *op. cit.*, 144.

lvi Wellhausen, *op. cit.*, 45 et 46.

lvii Ryckmans, *Les religions*..., 46.

lviii *Id.*, *ibid.*, 47.

lix *Le Coran*, *73*, 9.

lx Ryckmans, *op. cit.*, 27 et 28 ; *Id.*, *Les traces de Sabâ*, 9.

lxi Wellhausen, *op. cit.*, 100 ; Ryckmans, *Les religions*..., 33, 37.

lxii *Le Coran*, *22*, 35 ; Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, 17 ; Lammens, *Taïf*, 92.

lxiii Scheftelowitz, *Palestina Bauerglaube*, p. 46 ; Knuchel, *Die Umwandlung in Kult-, Magie-, und Rechtsbrauch*, 1919.

lxiv *Le Coran*, *5*, 102 ; *6*, 137 ; Wellhausen, *op. cit.*, 113 ; Tabarî, *op. cit.*, *7*, 52 et *8*, 28.

lxv Loisy, *Sacrifices*, 228.

[lxvi] Ryckmans, *op. cit.*, 38.

[lxvii] Wellhausen, *op. cit.*, 122 à 129 ; Robertson Smith exagère dans Hirschfeld, *New Researches*..., *11*, 37.

[lxviii] Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 6.

[lxix] Lods, *Les prophètes d'israël et les débuts du Judaïsme*, *1*, 142 ; *Deutéronome*, *12*, 81.

[lxx] Wellhausen, *op. cit.*, 197.

[lxxi] *Id.*, *ibid.*, 34.

[lxxii] *Id.*, *ibid.*, 31 et 103.

[lxxiii] Ryckmans, *op. cit.*, 39.

[lxxiv] Dussaud, *op. cit.*, 123 ; Ryckmans, *op. cit.*, 29 ; Wellhausen, *op. cit.*, 105 et 130 sqq.

[lxxv] Al-Azraqî, *Die Geschichte der Stadt Mekka*, 201.

[lxxvi] Ryckmans, *op. cit.*, 54 ; note 363.

[lxxvii] *Id.*, *ibid.*, 52 ; R. Et Seine, 3495, 1 ; *Genèse*, *35*, 2 ; II *Rois*, *10*, 22.

[lxxviii] Ryckmans, *op. cit.*, 38 ; Dussaud, *op. cit.*, 132.

[lxxix] Vajda, *Juda b. Nissim b. Malka*, dans *Hespéris*, 1953, p. 460.

[lxxx] *Le Coran*, *5*, 4 ; Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, *6*, 41 et 44 ; Ibn Hichâm, *Sîra, Das Leben Muhammeds*, *1*, 97 (?) ; résumé dans *Le Livre de la Création*, 115 ; trad. Huart, 108.

[lxxxi] Tabarî, *op. cit.*, *6*, 43 ; Mufaddal, *Dîwân* (éd. Storcy), 80.

[lxxxii] Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 38.

[lxxxiii] Bukhârî, *Les traditions islamiques*, 68, 79 ; al-'Aïnî, *op. cit.*, *1*, 510 et 9, 606.

[lxxxiv] *Le Coran*, *11*, 15 ; *67*, 8 ; *42*, 5 ; *25*, 53 ; *13*, 8 ; *38*, 65 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 433 note.

[lxxxv] Tirmidhî, al-Djâini 'aç-Câlih, *7*, 116 ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 206.

[lxxxvi] *Le Coran*, *2*, 210 ; Tabarî, *op. cit.*, *2*, 201.

[lxxxvii] *Le Coran, 72*, 8.

[lxxxviii] Wellhausen, *op. cit.*, 207.

[lxxxix] Ibn Manzûr, *Lisân 'al-Arab*, *5*, 138.

[xc] Freytag, *Studium der arabischen Sprache*, 288.

[xci] Wellhausen, *op. cit.*, 163 sqq. ; Maïdani, *Madjma' al-amthâl*, *6*, 75 ; Freytag, *op. cit.*, 288 ; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 382.

[xcii] Ryckmans, *op. cit.*, 35.

[xciii] Freytag, *op. cit.*, 288 ; Wellhausen, *op. cit.*, 164 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien* 207 ; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Ara-*

bia, 133 ; Damîrî, *Hayât al-Hayawân*, *1*, 178 et 244 ; Qalqachandî, *Cubh al-A'châ*, *2*, 40.

xciv Wellhausen, *op. cit*., 164 et références.

xcv *Id*., *ibid*., 167 ; Rasmussen, *Historia Arabum ante Islamismum*, 76, 409 et 410, avec de nombreux exemples.

xcvi Freytag, *op. cit*., 289 ; Wellhausen, *op. cit*., 161.

xcvii Ibn Al-Athîr (Madjd ad-dîn), *K. an-nihaya fî gharîb al-hadîth*.

xcviii Tabarî, *Annales*, *1*, 1031, 16.

xcix *Id*., *ibid*., *1*, 274 et 275.

c *Latîf*, 58.

ci Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique*, 587.

cii *E. I*., *1*, 385.

ciii Page 295.

civ Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 132.

cv Wellhausen, *op. cit*. ; Ryckmans, *Les religions arabes*..., 14.

cvi Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 13.

cvii Wellhausen, *op. cit*., 25 sqq.

cviii Le Coran, 2, 156 ; al-Azraqî, *Die Geschichte der Stadt Mekka*, 79.

cix Wellhausen, *op. cit*., 29 ; Horovitz, *op. cit*., 141.

cx Wellhausen, *op. cit*., 29.

cxi al-'Aïnî, *'Umdat al-qâri' fi charh al-Bukhârî*, 4, 178 ; al-Azraqî, dans Yaqût, *Geographisches Wörterbuch* (éd. Wüstenfeld), 79.

cxii Ibn Manzûr, *op. cit*., *2*, 2, 51 ; Dussaud, *Recherches*..., sqq.

cxiii Ryckmans, *Les religions arabes*..., 22 ; Ahrens, *op. cit*., 13 ; Hommel, *E. I*., 1, 385.

cxiv Ibn Manzûr, *op. cit*., 236 ; Horovitz, *op. cit*., 128.

cxv Wellhausen, *op. cit*., 36 et 104 ; Yaqût, *op. cit*., 79 ; Horovitz, *op. cit*., 128.

cxvi Tabarî, *Annales*, 1, 1091 ; Wellhausen, *op. cit*., 56.

cxvii Yaqût, *op. cit*., 79 ; Wellhausen, 208 ; Bukhârî, *Les traditions islamiques*, 56, 164 ; Wellhausen, 75.

cxviii Wellhausen, 56.

cxix *Le Coran*, *37*, 149 et *53*, 19.

cxx *E. I*., *4*, 208 ; Yâqût, *op. cit*., 76 ; Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de La Mecque*, 325.

cxxi Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (éd. Schwally), 295 ; Wellhausen, *op. cit*., 78.

cxxii Tabarî, *Annales*, *1*, 1074 sq.

[cxxiii] *Syria*, 1950, p. 336.

[cxxiv] Wellhausen, *op. cit*., 61.

[cxxv] *Le Coran*, 13, 14.

[cxxvi] Voir Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie...* ; *E. I., 1*, 304 ; Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, 1, 662 et 6, 248 ; Wellhausen, *op. cit*., 2, 117 ; Ahrens, *Muhammed*..., 15.

[cxxvii] Ryckmans, *Les religions arabes*…, 20 et 23 ; Wellhausen, *op. cit*., 146 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 101.

[cxxviii] Ryckmans, *op. cit*., 45.

[cxxix] Wellhausen, *op. cit*., 145 ; Ahrens, *op. cit*., 16.

[cxxx] Ryckmans, *op. cit*., 23 et 47 ; Ahrens, *op. cit*., 17.

[cxxxi] Ryckmans, *op. cit*., 15, 20 sqq.

[cxxxii] Margoliouth, dans Hirschfeld, *New researches*..., 6, 248.

[cxxxiii] Je renvoie, pour toute la vie du Prophète, à Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine* (trad. Gaudefroy-Demombynes), et à Blachère, *Le Problème de Mahomet* ; chez ce dernier le lecteur trouvera la discussion des textes, dont je m'abstiens ici, en maintenant même quelques opinions différentes.

[cxxxiv] Ibn Sa'd, Tabaqât, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten*…, 1, 1, 2 et 4 ; Tabarî, *Annales, 1*, 1112.

[cxxxv] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1084 (?).

[cxxxvi] *Id*., *ibid*., *1*, 1082 sqq., et Ibn Sa'd, *op. cit*., *1*, 1, 48 ; al-'Aïnî, *op. cit*., 8, 52.

[cxxxvii] Tor Andrae, *Mahomet*, 27.

[cxxxviii] Ibn Sa'd, *op. cit*., *1*, 1, 59 ; Ya'qûbî, *Historiae*, *1*, 9 sqq. ; *al-aghâni* (*Kitâb*), *1*, 12, 8.

[cxxxix] Buhl, *E. I*., *1*, 53 ; Tabarî, *op. cit*., *1*, 1074 sqq. ; etc.

[cxl] Ibn Sa'd, *op. cit*., *1*, 1, 58 et 61 ; Tabarî, *op. cit*., *1*, 1078 ; Ibn Hichâm, *Sîra, Das Leben Muhammeds*, *1*, 75, 98, 185 et 203. Tor Andrae, *Mahomet*, 26 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 30 et 163 ; Abd al-Jalîl, *Marie et le Coran*.

[cxli] *Le Coran*, *62*, 6 ; Ibn Sa'd, *op. cit*., *1*, 1, 60 ; Tabarî, *op. cit*., *1*, 908 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 30.

[cxlii] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 9 ; Fihrist, éd. Flügel, 51, 162, n° 56 ; Ahrens, *Muhammed*..., 155.

[cxliii] Yaqût, *Geographisches Wörterbuch*, 122.

[cxliv] Ibn Sa'd, *op. cit*., *1*, 1, 62 à 64, 106, 109, 110 ; Ya'qûbî, *2*, 5 sqq. ; Ahrens, *op. cit*., 17 à 19.

[cxlv] Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 38 et 61.

[cxlvi] Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 66 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1138 et 1245 ; Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 62 ; Ya'qûbi, 3, 4.

[cxlvii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1081, 12 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, *1*, 21 et 332.

[cxlviii] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 67 ; Ya'qûbî, *op. cit.*, *3*, 7 et 8.

[cxlix] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 69 et 98 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 33.

[cl] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1,96 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 154 ; Ya'qûbî, 2, 8 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics*, 33, qui compare à *Psaumes*, *51*, 4 et 9.

[cli] *Le Coran*, *98*, 1 ; Al-'Aïnî, *'Umdat al-qâri'…*, *1*, 64 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1157 ; René Basset, *Bordah*, 74 sq.

[clii] Loisy, *Sacrifices*, 391 ; Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 93, note 3 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 127.

[cliii] Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, 27, 26 ; Basset, *op. cit.*, 94, 1 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, 52.

[cliv] Ibn S'ad, *op. cit.*, *1*, 1, 73 et 84 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 980 ; Ibn Hichâm, *Sîra, Des Leben Muhammeds*, *1*, 107 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 29.

[clv] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 61.

[clvi] Ya'qûbî, *Historiae*, *2*, 10.

[clvii] *Id.*, *ibid.*, *2*, 11 ; Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 98.

[clviii] Ibn S'ad, *op. cit.*, *1*, 1, 109 ; ce qui ne prouve pas que la légende abrahamique fût connue à Mekke avant l'Islam.

[clix] Buhl, *E. I.*, *1*, 9 et références ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1123, 12.

[clx] Buhl, *E. I.*, *1*, 111 et référ.

[clxi] Ya'qûbî, *op. cit.*, *2*, 13 sq. ; Tor Andrae, *Mahomet*, 30.

[clxii] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 76, 1 et 111, 5 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 31, cite Cheikho, *Nasraniya*, Beyrouth, 1912, p. 39.

[clxiii] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 99 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1124.

[clxiv] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 106, 11 et 108 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1126, 1 ; Wensinck, *E. I.*, *1*, 589.

[clxv] Ibn Sa'd, *1*, 1, 102 Taharî, *op. cit.*, *1*, 1126.

[clxvi] Ya'qûbi, *op. cit.*, *2*, 14 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 118.

[clxvii] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 79 ; Hastings, *Encyclopaedia*..., 33 ; Marçais, *Textes arabes de Takruna*, 257 et 259.

[clxviii] Ibn Sa'd, *op. cit.*, *1*, 1, 82 et 102 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1127 ; Ibn Hichâm, *Sîra, Das Leben Muhammeds*, *1*, 119 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 686.

[clxix] Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 129 ; Tabarî, *1*, 1128 ; Ibn S'ad, *1*, 1, 84 ; Ya'qûbî, 19 ; Tor Andrae, 32.

[clxx] Tabarî, *1*, 1130.

[clxxi] Tor Andrae, *op. cit.*, 33 ; al-'Aïnî, *'Umdat al-qâri'*, *8*, 27.

[clxxii] Ibn Hichâm, *4*, 293 ; al-'Aïni, *1*, 75.

[clxxiii] Ya'qûbî, 19.

[clxxiv] Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de La Mecque*, 124.

[clxxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1163 ; Ibn Qutaïba, trad., 71.

[clxxvi] *Le Coran*, *30*, 29 ; *10*, 105 ; *2*, 129 ; *3*, 60 ; *98*, 4 ; *22*, 83.

[clxxvii] Buhl, *E. I.*, *2*, 274 (discussion et références) et *3*, 688.

[clxxviii] al-'Aïnî, *1*, 75 ; Vacca, *E. I.*, *4*, 1181.

[clxxix] Bukhârî, *Les traditions islamiques*, *1*, 1, trad., 3 ; al-'Aïnî, *1*, 61 et 62.

[clxxx] Cf. p. 18 et *infra*, pp. 398 sq.

[clxxxi] Tor Andrae, *Mahomet*..., 37 ; trad., 45.

[clxxxii] Buhl, *E. I.*, *3*. 688.

[clxxxiii] Grimme, *Mohammed*, *2*, 100.

[clxxxiv] Ibn Qutaïba, 18.

[clxxxv] Ibn Sa'd, *1*, 1, 112.

[clxxxvi] *Le Coran*, *81*, 22 ; *53*, 1, 13 sq. ; Tor Andrae, *Mahomet*, 34, trad. 43 ; Ahrens, *Mohammed*..., 39 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 13 ; Tor Andrae, *op. cit*., 37.

[clxxxvii] Buhl, *op. cit*., 13 ; Tor Andrae, *op. cit*., 37.

[clxxxviii] *Le Coran*, *78*, 38 ; *70*, 4 ; *15*, 7, 43, 53 ; *17*, 94 ; *41*, 13.

[clxxxix] *Ibid*., 53, 10 ; 81, 23 ; 25, 23 ; 42, 50 à 52 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 23 ; Ryckmans, *Les religions arabes*... 40 ; Ahrens, *op. cit*., 53 sq.

[cxc] Nöldeke, *op. cit*., *1*, 84 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1155.

[cxci] Sprenger, *Z. D. M. G.*, *13*, 173 ; Muir, *The life of Mahomet*, 44 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 132 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 369 et Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 138 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 24.

[cxcii] Buhl, *op. cit*., 140 ; Ahrens, *op. cit*., 35.

[cxciii] *Le Coran*, *74*, 1 ; *53*, 1 ; Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, *29*, 77 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1153 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 131 ; al-'Aïnî, *1*,77 ; Ya'qûbî, *2*, 21.

[cxciv] *Le Coran*, *73*, 1 ; Nöldeke, *op. cit*., 1, 87 ; Ryckmans, *op. cit*., 37.

[cxcv] *Corinthiens, 2*, 13.

[cxcvi] H. Pernot, *Evangiles : pages choisies*, 227.

[cxcvii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 131; al-'Aïnî, 42 et 47; Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, *1*, 234; Tor Andrae, *op. cit*., 40.

[cxcviii] Bukhârî, *Les traditions islamiques*, *1*, 1 ; trad. 1, 2, note 1 ; al-'Aïnî, *1*, 72 ; Goldziher, *Abhändlungen sur arabischen Philologie*, *1*, 5.

[cxcix] *Le Coran*, *74*, 1 ; *96*, 1 ; *97*, 1 ; *85*, 20 et 21 ; *44*, 2 ; *2*, 181 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 78 et 82 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 133 et *E. I.*, *3*, 688 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions*... 32.

[cc] al-'Aïnî, *1*, 74 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1147 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 78 ; Tor Andrae, *op. cit*., 36, trad. 43 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 74 ; Ahrens, *Mohammed*..., 20.

[cci] *Le Coran*, *28*, 86 ; *53*, 10 ; Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, *1*, 249 ; Suyûti, *al-itqân fî' ulûm al-Qurân*, *1*, 44 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 21 ; Hastings, *op. cit*., 26 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*..., 12.

[ccii] *Le Coran*, *81*, 19 et 20 ; *26*, 193 ; *16*, 104 ; *2*, 91 et 92 ; *66*, 47 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, 143 ; Buhl, *E. I*., *3*, 669.

[cciii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 101 et 130 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1249 à 1255 ; al-'Aïnî, *1*, 47 et 74 ; Suyûtî, *1*, 44 et 104 ; Ya'qûbî, *2*, 22.

[cciv] *Le Coran*, *81*, 19 et 20 ; *15*, 7 ; *17*, 94 ; *47*, 13 ; *43*, 53.

[ccv] *Ibid*., *75*, 16 ; *20*, 113 ; al-'Aïnî, *1*, 84.

[ccvi] Ibn Sa'd, *1*, 1, 129 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1140 ; Bukhârî, *1*, 1 ; Suyûti, *1*, 39 ; Nöldeke, *op. cit*., I, 82.

[ccvii] Suyûtî, *1*, 50.

[ccviii] Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, *30*, 87 ; Al-'Aïnî, *1*, 87.

[ccix] *Le Coran*, *10*, 16.

[ccx] Ibn Sa'd, *1*, 1, 132 ; Al-'Aïnî, *1*, 55 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 22.

[ccxi] Ibn Sa'd, *1*, 1, 110.

[ccxii] *Le Coran*, *25*, 34.

[ccxiii] Tor Andrae, *Mahomet*, 79.

[ccxiv] Suyûtî, *2*, 108.

[ccxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1191 (ou 71 ?).

[ccxvi] Hastings, *Encyclopaedia of religions*..., 26 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 12.

[ccxvii] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1170.

[ccxviii] *Id*., *Tafsîr al-Qurân*, 21, 191 ; *Id*., *Annales*, 1, 1173.

[ccxix] Ibn Sa'd, *1*, 1, 145.

[ccxx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1204 ; *Id*., *Tafsîr al-Qurân*, *31*, 138.

[ccxxi] Al-'Aïnî, *8*, 56 et 58.

[ccxxii] Buhl, *E. I*., 85, 99 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 89 sq. ; Tabarî, *Annales*, *31*, 138 ; Baïdawî, *Anwâr al-tanzîl*, *2*, 410 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 88.

[ccxxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1163.

[ccxxiv] *Id*., *ibid*., *1*, 1160, 1161 et 1164.

[ccxxv] Buhl, *E. I*., *1*, 82 ; Tabarî, *op. cit*., *1*, 1160 ; Ibn Qutaïba, 57.

[ccxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1166 et 1167.

[ccxxvii] *Id.*, *ibid*, *1*, 1168 ; Al-'Aïnî, *8*, 69 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 690 et *Id.*, *Das Leben Muhammeds*, 149.

[ccxxviii] Buhl, *E. I.*, *1*, 737 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1778, 1780 et 1781 ; Ibn Hichâm, 260.

[ccxxix] *Le Coran*, *11*, 29 ; *26*, 111 ; *19*, 74 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 95 et 104.

[ccxxx] *Le Coran*, *108*, 2 ; Ya'qûbî, *1*, 23.

[ccxxxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1106.

[ccxxxii] Wensinck, *E. I.*, *1*, 1126 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 22, trad. 55.

[ccxxxiii] Tor Andrae, *op. cit.*, 78, trad. 133.

[ccxxxiv] *Genèse*, *4*, 17 et *10*, 10 ; Horovitz, *op. cit.*, 47.

[ccxxxv] *Le Coran*, *74*, 2 ; *79*, 45 ; *55*, 40 ; *36*, 3 ; *38*, 65 et 70 ; *28*, 46 ; *32*, 2.

[ccxxxvi] *Ibid.*, *71* ; *26*, 208 ; *7*, 188 ; *6*, 50 et 52.

[ccxxxvii] Tor Andrae, *op. cit.*, 99 ; *Le Coran*, *50*, 2 ; *43*, 30 ; *23*, 24 et 34 ; *25*, 8 et 23 ; *11*, 29 ; *7*, 61 et 67 ; *15*, 7 ; *17*, 94.

[ccxxxviii] *Le Coran*, *27*, 97 ; *14*, 13 ; *4*, 162 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 75 ; Horovitz (*op. cit.*, 46) renvoie à *Matthieu*, *10*, 40 et à *Marc*, *9*, 37.

[ccxxxix] *Le Coran*, *11*, 33 ; *6*, 50 ; *72*, 26 ; *13*, 38.

[ccxl] de Faye, *Origène*, *1*, 165.

[ccxli] *Le Coran*, *35*, 22 ; *17*, 9 ; *10*, 2.

[ccxlii] *Ibid.*, *61*, 13 et 14 ; Ahrens, *Christ.*, 153 ; Buhl, *E. I.*, *4*, 688 et Buhl, *Das Leben Muhammeds*.

[ccxliii] *Le Coran*, *7*, 58 ; *5*, 52 ; Tabarî, *Annales*, *6*, 92 et 154.

[ccxliv] *Le Coran*, *8*, 20 ; *9*, 54, 64, 75, 95 et 106 ; *33*, 66 ; *24*, 53 et 55 ; *5*, 93 ; Horovitz, *op. cit.*, 76.

[ccxlv] *Le Coran*, *78*, 1 ; *38*, 67 ; *6*, 5.

[ccxlvi] *Ibid.*, *37*, 112 ; *6*, 83 ; *19*, 31, 43, 50, 52, 54, 55 et 57 ; *43*, 5.

[ccxlvii] *Ibid.*, *63*, 46 ; *52*, 40 ; *51*, 57 ; *26*, 109, 127, 145, 164, 180 ; *38*, 86 et 87 ; *6*, 90 ; *36*, 19 et 20 ; 42 ; 22 ; *34*, 46 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 97 ; Torrey, *The commercial theological terms in the Koran*, 23 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 143.

[ccxlviii] Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, 64 et 65.

[ccxlix] *Matthieu*, *10*, 8 ; Hernès mand., 11, 12.

[ccl] Obermann dans *Syria*, *1*, 340, et Dussaud, *ibid.*, 333.

[ccli] *Le Coran*, *53*, 19 sq.

[cclii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1192.

[ccliii] *Le Coran*, *22*, 51 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 137 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 100.

[ccliv] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1293.

[cclv] Bukhârî, *Les traditions...*, 65 ; al-'Aïnî, *9*, 35, 37 et 178 ; Tabarî, *Tafsîr al-Qurân*, 401.

[cclvi] Reinach, *Cultes, mythes et religions*, *1*, 238 ; cf. *Bull. Ass. Budé*, 1951, p. 66.

[cclvii] Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 71, 102, 108 n. 2 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 178 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 67 ; Ahrens, *op. cit.*, 56, 57 ; Hess dans *Z. D. M. G.*, 69, 385.

[cclviii] *Le Coran*, *4*, 113 ; *17*, 75, 76 ; *7*, 199 ; *6*, 56 ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 82.

[cclix] *Le Coran*, *40*, 15 ; *70*, 3 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 36 ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 268 ; Ahrens, *op. cit.*, 55 et 75.

[cclx] *Le Coran*, *51*, 51 ; Ahrens, *op. cit.*, 67.

[cclxi] *Le Coran*, *28*, 57 ; *29*, 67 ; *95*, 3 ; Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 3 ; Tor Andrae, *Mahomet...*, 97 ; Ahrens, *op. cit.*, 140.

[cclxii] *Le Coran*, *82*, 9 ; *99*, 7.

[cclxiii] Grimme, *op. cit.*, *1*, 14, 17 ; Buhl, *op. cit.*, 154.

[cclxiv] *Le Coran*, *111*, 1 et 2 ; *74*, 12 ; *90*, 13 ; *80*, 1 à 4 ; *107*, 1 ; *92*, 11 ; *93*, 9 ; *100*, 8 ; *88*, 18 ; Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 71, note 1.

[cclxv] Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 28 ; Nöldeke, *1*, 95 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics*, 21.

[cclxvi] *Le Coran*, *93*, 7 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 33.

[cclxvii] *Le Coran*, *16*, 48 ; *26*, 215 ; *53*, 34 ; *89*, 14 ; *69*, 34 ; *51*, 15.

[cclxviii] *Ibid.*, *53*, 53 ; *18*, 27.

[cclxix] *Ibid.*, *71*, 5 et 6 ; *93*, 2 ; *94*, 1 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1154.

[cclxx] *Le Coran*, *83*, 13 ; *108*, 3 ; *33*, 40 etc., Nöldeke, *op. cit.*, *I*, 1, 133, 25.

[cclxxi] Tabarî, *Tafsîr*, *31*, 180-186 ; Tor Andrae, *op. cit.*, *1*, 92 ; Baïdawî, *Anwâr at-tanzîl*, *1*, 274.

[cclxxii] *Le Coran*, *78*, 38.

[cclxxiii] Grimme, *op. cit.*, *1*, 35 ; Ahrens, *Mohammed...*, 147 et 149.

[cclxxiv] Ibn Sa'd, *1*, 1, 136 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1185.

[cclxxv] Ya'qûbî, *3*, 28.

[cclxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1182 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 172.

[cclxxvii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 107.

[cclxxviii] Tor Andrae, *op. cit.*, 104 ; Hamidullah, *The battlefields of the Prophet Muhammad*, 38.

[cclxxix] Nöldeke, *Islam*, *5*, 163.

[cclxxx] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1170, 1.

[cclxxxi] *E. I.*, 3, 574 ; Nadjm addin al-Ghaïtî, *Qissat al-mi' râdj* ; R. Basset, *Les apocryphes éthiopiens* ; Wensinck, *The muslim Creed*, 197 et 242 ; Ahrens, *op. cit.*, 142.

[cclxxxii] *Le Coran, 17*, 1.

[cclxxxiii] *E. I.*, *3*, 689.

[cclxxxiv] Bukhârî, *Les traditions*..., *8*, 1 ; Al-'Aïnî, *2*. 197 sq. ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 3.

[cclxxxv] Isidore Lévy, *La légende de Pythagore en Palestine*.

[cclxxxvi] al-'Aïnî, *2*, 202 sq.

[cclxxxvii] Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 3 et 8 ; al-'Aïnî, *2*, 201.

[cclxxxviii] al-'Aïnî, *2*, 198 ; *E. I.*, *3*, 5756 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 45.

[cclxxxix] al-'Aïni, *2*, 196.

[ccxc] *Ibid.*, *2*, 206.

[ccxci] Tor Andrae, *op. cit* , 39 ; Blochet, *R. H. Rel.*, t. LX.

[ccxcii] Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, 118.

[ccxciii] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 1, 99.

[ccxciv] *Le Coran*, *53*, 13 ; *Ibid.*, trad. Blachère, *1*, 24.

[ccxcv] Tor Andrae, *Die Person Muhannneds*, 39 ; Nöldeke, *op. cit.*, *1*. 134.

[ccxcvi] Ibn Sa'd, *1*, 1, 143, 1 ; Ya'qûbî, *2*, 25 ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 12 et 1.

[ccxcvii] al-'Aïnî, *2*, 211, 1.

[ccxcviii] Tor Andrae, *op. cit.*, 143 ; *Le Coran*, *33*, 21 ; al-'Aïnî, *6*, 554.

[ccxcix] Tor Andrae, *op. cit.*, 69 sq.

[ccc] Ci-dessous, 2e partie, chap. II.

[ccci] *Le Coran*, *54*, 4 ; *37*, 15 ; *43*, 29 ; *21*, 3 ; *34*, 42 ; *46*, 6 ; *38*, 3 ; *23*, 91 ; *17*, 50 ; *5*, 9.

[cccii] *Ibid.*, *16*, 47 ; *12*, 103 ; *6*, 113 ; *7*, 194 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1198 et 1326 ; Ibn Hichâm, *1*, 194 ; Ya'qûbî, *2*, 23 ; Ahrens, *Muhammed*..., 145.

[ccciii] *Le Coran*, *11*, 93 ; *7*, 86 et 121 ; *14*, 16 ; *26*, 167 ; *29*, 47 ; *20*, 74 ; *26*, 49 ; *17*, 75 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 102, trad. 118 ; Ahrens, *op. cit.*, 139.

[ccciv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1187 sq. ; Ibn Hichâm, *1*, 312 ; *E. I.*, *1*, 269 sq.

[cccv] Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 174 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 105, trad. 129 ; *E. I.*, *3*, 1050 ; Muir, *The life of Mahomet and history of Islam*, 89 sq.

[cccvi] Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 125 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 105.

[cccvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1189, 13 ; Ibn S'ad, *1*, 1, 139.

[cccviii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1190 ; Buhl, *op. cit.*, 176.

[cccix] *Le Coran, 38*, 6.

[cccx] Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 131 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 134 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1164 et 1179 ; Ya'qûbî, 30.

[cccxi] Buhl, *E. I.*, *3*, 192.

[cccxii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1196 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 125.

[cccxiii] Suyûtî, *al-itqân fi'ulûm al-Qurân*, 1, 33.

[cccxiv] Tor Andrae, *op. cit.*, 32.

[cccxv] Ya'qûbî, *2*, 35.

[cccxvi] Ibn Sa'd, *1*, 7, 85 ; al-'Aïnî, *1*, 75 (?).

[cccxvii] Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 138 ; Grimme, *Mohammed*, *1*, 38 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1204.

[cccxviii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1199 ; Tirmidhî, *al-Djami' aç-Çâlih*, *2*, 36 ; *E. I.*, *4*, 651.

[cccxix] *Le Coran*, 72, *1* ; 46, 28 à 30. — Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1203 ; Nöldeke dans *Islam*, *5*, 164.

[cccxx] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 149 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 113 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 25, trad. 31. Ahrens, *Muhammed...*, 148.

[cccxxi] On retrouve ces réduits ailleurs, p. ex. en Arabie Méridionale préislamique (Ryckmans).

[cccxxii] al-'Aïnî, *8*, 49.

[cccxxiii] Buhl, *E. I.*, III, 87 et 246 ; Nöldeke, *1*, 264.

[cccxxiv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1208 sq. ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *1*, 507 ; Ibn Hichâm, *2*, 70 ; Ya'qûbî, 370.

[cccxxv] Ibn Sa'd, *1*, 1, 147, 10.

[cccxxvi] *Le Coran*, *29*, 45 ; cf. *40*, 3, 37, 58, 71 ; *28*, 55 ; *34*, 6, 45 ; *6*, 66 ; Tabarî, *Tafsîr*, *21*, 2 et 24, 15 ; Nöldeke, *1*, 154 et 158.

[cccxxvii] *Le Coran*, *7*, 155 à 159.

[cccxxviii] Nöldeke, dans *Islam*, *4*, 165.

[cccxxix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1210 ; al-'Aïnî, *1*, 179.

[cccxxx] Nöldeke, dans *Islam*, *5*, 168 ; Ibn Hichâm, *1*, 266.

[cccxxxi] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1214 et 1220 ; Ibn S'ad, *1*, 148 ; Ibn Hichâm, *1*, 296 et 2, 72, 81 sq.

[cccxxxii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1220 sq.

[cccxxxiii] al-'Aïnî, *1*, 183 ; Ibn Khaldûn, *Muqaddima*. *Prolégomènes*, *1*, 207.

[cccxxxiv] Buhl, *E. I.*, *3*, 692.

[cccxxxv] Ibn Hichâm, *1*, 295 ; Muir, *The life of Mahomet and history of Islam*, 142.

[cccxxxvi] Ibn Sa'd, *1*, 1, 137 ; Ibn Hichâm, *1*, 159 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 205.

[cccxxxvii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 152 ; Pedersen, *E. I.*, III, 367, 357, 365 ; Yâqût, *Geographisches...*, *4*, 24.

[cccxxxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1 à 4 ; Ya'qûbî, *Historiae*, *1*, 416.

[cccxxxix] Bukhârî, *Les traditions islamiques*, *20*, 2 à 4 ; al-'Aïnî, *3*, 688 sq.

[cccxl] *Le Coran*, *9*, 110.

[cccxli] al-'Aïnî, *10*, 269 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 210 ; Perron, *Les Femmes arabes*, *3*, 304 ; Muir, *op. cit*., 215, 252 ; Rifayât, *1*, 304 ; 397, 398 et fig. 151.

[cccxlii] Ibn Hichâm, *2*, 139.

[cccxliii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1258 sq. ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 160.

[cccxliv] Ibn Hichâm, *2*, 141.

[cccxlv] *Ibid*., *2*, 154.

[cccxlvi] Ibn Sa'd, *1*, 1, 153, 157 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1227 sq. ; Ya'qûbî, *2*, 40 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 193 ; René Basset, *La Bordah*, avec les notes p. 51 sq. ; etc.

[cccxlvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1259 ; al-'Aïnî, *5*, 137.

[cccxlviii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 2 et 13.

[cccxlix] *Le Coran*, *8*, 64, 73 et 76 ; *33*, 6 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 23 ; Ibn Hichâm, *2*, 150.

[cccl] Le Coran, *8*, 76 ; Robertson Smith, *Kinship and Marriage in early Arabia*, 51.

[ccccli] Ibn Hichâm, *1*, 471 ; Tabarî, *Annales*, 1, 7399 ; Muir, *op. cit*., 181 ; *Sîra Halabîya*, *1*, 356.

[ccclii] Ibn Hichâm, *2*, 150.

[ccccliii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 161 ; Ya'qûbî, 42.

[ccccliv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1263.

[ccclv] *Id., ibid*., *1*, 1260 sq. et 1288.

[ccclvi] *Le Coran*, *4*, 100 et 110.

[ccclvii] *Ibid*., *46*, 9 ; Ibn Hichâm, *1*, 310 et 2, 163 ; al-'Aïnî, *8*, 24.

[ccclviii] Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 48 et 150.

[ccclix] Ibn Sa'd, *2*, 1, 19 ; Ibn Hichâm, *2*, 341 ; Grimme, *Mohammed*, *1*, 52 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 149 sq. Le texte a été traduit par Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten* ; Grimme, *Mohammed*, *1*, 76 ; Muir, *The Life of Mahomnet*, 182 et Hamidullah, *Diplomatique musulmane*, 8 sq. (commentaire p. 24) ; bibliographie dans Caetani, *Annali dell'Islam*, *1*, 43.

[ccclx] Le Coran, 2, 136 sq. ; G. Jacob, Altarabisches Beduinenleben, 11.

[ccclxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1279 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 3 ; Ya Qûbî, 42. Pour les annalistes, habitués à ne voir que de petites causes, la rupture fut due au meurtre de 'Abdallâh b. Sahl par un Juif, et à la guerre de Hâtib (Tabarî, *op. cit*., *1*, 1590 et Ibn Hichâm, *3*, 319).

[ccclxii] *Le Coran*, *2*, 139 ; Baïdawî, *Anwar at-tanzil*, *1*, 96.

[ccclxiii] Tirmidhî, *al-Djâmi' aç-Çâlih*, *2*, 120, 125 et 161 ; Bukhârî, *Les traditions islamiques*, 20, 30 ; Al-'Aïnî, *3*, 689, 691, 697 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 18, 22 ;

Baïdawî, *op. cit.*, *1*, 401 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1104 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1704.

cccclxiv Ibn Djubaïr, *Voyages*, 197, trad. G.-D., 226 ; Ghazkli, *K. ahwâll al-qiyâma*, 427 ; Ibn Qûdâma, *Précis de droit*, trad. Laoust, 352 ; *Rifâç ât*, *1*, 148 sq., et 397 ; Samhûdî, 190 sq.

cccclxv Al-'Aïnî, *2*, 519 ; *al-aghâni* (*Kitâb*), *1*.

cccclxvi Tabarî, *Annales*, *1*, 1756 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *1*, 231.

cccclxvii Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1265 sq. ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 2 ; Ya'qûbî, 70 ; *Sîra Halabiya*, *1*, 360 sq.

cccclxviii Ibn Hichâm, *1*, 360.

cccclxix *Le Coran*, *2*, 214.

cccclxx Tabarî, *Annales*, *1*, 1273 sq. ; Ibn Sa'd, *2*, 1,5 sq. ; al-'Aïnî, *1*, 408 ; Ya'qûbî, 71 ; Ibn al-Athîr, *op. cit.*, *1*, 366 ; Muir, *The life of Mahomet*, 270 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 114 sq., trad. 172 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 158.

cccclxxi *Le Coran*, *8*, 7 et 11 ; *Id.,* trad. Blachère, 828.

cccclxxii Bukhârî, *op. cit.*, *64*, 2; al-'Aïnî, *6*, 139 sq.; Tor Andrae, *op. cit.*, 119, 17 et Buhl, *E.I.*, *1*, 370.

cccclxxiii *Le Coran*, *8*, 45 ; Bukhârî, *64*, 5.

cccclxxiv Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 121 ; Bukhârî, *64*, 6 ; al-'Aïnî, *8*, 144.

cccclxxv Ibn Hichâm, *1*, 369 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1295 et 1305 ; Ibn Manzûr, *Lisân al-'Arab*, 16, 17.

cccclxxvi *Le Coran*, *5*, 27 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1301 ; Ibn Hichâm, *1*, 375.

cccclxxvii *Le Coran*, *8*, 11 et 45 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1289, 1312 sq ; Ya'qûbî, 45.

cccclxxviii Buhl, *E. I.*, *1*, 570 ; Ibn Djubaïr, 187 ; Hamidullah, *The Battlefields*..., 11.

cccclxxix *Le Coran*, *8*, 66 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 24.

cccclxxx *Le Coran*, *8*, 43 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 7 ; Râzî, *al-Tafsîr al-Kabîr-Mafâtih al-ghaïb*, *3*, 384 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 836.

cccclxxxi Tabarî, *Annales*, *1*, 1317 ; al-'Aïnî, *8*, 130 ; Ibn Hichâm, *2*, 277 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 9. — Tor Andrae, *Mahomet*, 117 et Ibn Djubaïr, 131.

cccclxxxii *Le Coran*, *8*, 15 sq. ; Ibn Hichâm, *2*, 279 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1323.

cccclxxxiii Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1288 et 1318 ; *Id.*, *Tafsîr*, *9*, 127 ; Râzî, *op cit.*, *3*, 370.

cccclxxxiv *Le Coran*, *8*, 9 ; *5*, 12.

cccclxxxv *Ibid.*, *3*, 119 sq.

cccclxxxvi Bukhârî, *64*, 10, 7 ; al-'Aïnî, *8*, 167 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1327, 13.

cccclxxxvii Ibn Sa'd, *2*, 1, 9 ; Bukhâri, *64*, 3 ; al-'Aïnî, *6*, 139 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 50 sq. ; Ibn Hichâm, *3*, 113 ; Râzî, *op. cit.*, *2*, 256 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 888 ; Wellhausen, *Reste arabischen...*, 151.

cccclxxxviii *Le Coran*, *9*, 11 ; *8*, 45 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 121 ; Râzî, *2*, 118.

[cccxlxxxix] Deschamps, *C. R. Acad. Inscr.*, 1948, p. 35.

[cccxc] *Le Coran*, *8*, 17 ; *Id.*, trad. Blachère, 830.

[cccxci] Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 48.

[cccxcii] *Id., Annales*, *1*, 1334, 1355, 18 ; Ya'qûbî, 46.

[cccxciii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1333.

[cccxciv] *Le Coran*, *14*, 33 ; Bukhârî, *64*, 8 et 117 ; Al-'Aïnî, *8*, 154 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 1331 sq. ; Wâqidî, *Kitâb al-Maghâzî*, 65.

[cccxcv] Ibn Sa'd, *2*, 1 et 6 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1333 sq. ; Ibn Hichâm, *2*, 333, 364, 372, 392.

[cccxcvi] Ibn Hichâm, *2*, 295 ; Tabarî, *Annales*, *2*, 1359.

[cccxcvii] *Le Coran*, *85*, 4 ; *5*, 118 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1552 ; Ibn Hichâm, *2*, 287.

[cccxcviii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1342 sq. ; Ibn Hichâm, 2, 395.

[cccxcix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1326.

[cd] *Le Coran*, *8*, 68 et 69 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 26 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1354 ; Râzî, *3*, 399.

[cdi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1343 et 1345 ; Ibn Hichâm, *1*, 395 et *2*, 305.

[cdii] Ibn Sa'd, *2*, 393.

[cdiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1337.

[cdiv] *Id., ibid.*, *1*, 1323 et 1341 ; al-'Aïni, *6*, 223 ; Ya'qûbî, 46.

[cdv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1346 sq ; Ibn Hichâm, *1*, 399.

[cdvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1340 ; Ibn Hichâm, *1*, 395.

[cdvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1341 ; Ibn Hichâm, *1*, 394 sq. ; al-'Aïnî, *8*, 148 ; Ya'qûbî, 45.

[cdviii] Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 1, 18 ; Ibn Hichâm, *1*, 995 ; Wâqidî, 70.

[cdix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1364 ; Ibn Hichâm, *2*, 55 et *3*, 47 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 1, 20 ; al-'Aïnî, *1*, 132. Sur le *sawîq*, pâte et non boisson, cf. *Mufaddal*, *26*, 4.

[cdx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1359 ; *E. I.*, *33*, 686 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 120 sq. ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 248.

[cdxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1361 sq., et 1786 sq.

[cdxii] Le Coran, 39, 2.

[cdxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1362 ; Ya'qûbî, 47.

[cdxiv] Ibn Sa'd, *2*, 1, 19 ; Ibn Hichâm, *1*, 994 ; Wâqidî, 91.

[cdxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1378 ; Ibn Hichâm, *3*, 54 ; Buhl, *op. cit.*, 250 ; *E. I.*, *3*, 621.

[cdxvi] Ibn Sa'd, *2*, 1, 21 et 35 ; Ibn Hichâm, *3*, 54 sq. ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1760 sq. ; Bukhârî, *Les traditions islamiques*, *64*, 15 ; al-'Aïnî, *6*, 195 sq. ; Tor Andrae, *op. cit.*, 121 ; Wâqidî, 95 ; Hassân b. Thâbit, *Diwân* (éd. Hirschfeld, n° 97) ; *al-aghânî* (*Kitâb*), 1re éd., *19*, 106.

[cdxvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1372 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 21 ; Ibn Hichâm, *3*, 62 ; al-‘Aïnî, *6*, 194.

[cdxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1363 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 24.

[cdxix] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1374 et 1756 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 23 ; Ibn Hichâm, *3*, 49.

[cdxx] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1373 sq. ; Ibn Sa‘d, *2*, 1,24.

[cdxxi] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 189 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 110.

[cdxxii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1367.

[cdxxiii] *Id., ibid*., *1*, 1383 ; Ibn Hichâm, *1*, 373 et *3*, 220.

[cdxxiv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1383 à 1427 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 25 ; Ibn Hichâm, *3*, 64 sq. ; Ya‘qûbî, *2*, 47 sq. ; *E. I*., *3*, 1037 ; Tor Andrae, *op. cit*., 122 ; Bukhârî, *65*, 3, 22 ; al-‘Aïnî, *8*, 166.

[cdxxv] *Le Coran*, *3*, 167 ; Buchârî, *65*, 3, 33 ; al-‘Aïnî, *8*, 380.

[cdxxvi] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1391 ; Ibn Sa‘d, *1*, 1, 27.

[cdxxvii] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1387 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 26 ; Ibn Hichâm, *5*, 67 ; *Le Coran*, *3*, 138 ; Bukhârî, *64*, 18 ; al-‘Aïnî, *8*, 211.

[cdxxviii] Ibn Hichâm, *2*, 90 ; Hamidullah, 18.

[cdxxix] Ibn Sa‘d, *2*, 1, 28 ; Tabarî, *op. cit*., *1*, 1397 et 1400.

[cdxxx] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1399, 1401 et 1407 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 29 et 31 ; Râzî, *3*, 370.

[cdxxxi] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1405 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 30 ; Bukhârî, *64*, 23 ; al‘Aïnî, *8*, 222sq. ; Ibn Hichâm, *3*, 76.

[cdxxxii] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1419.

[cdxxxiii] *Id*., *ibid*., *1*, 1409, 1416 sq. ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 32.

[cdxxxiv] Bukhârî, *62*, 7, 5 ; al-‘Aïnî, *7*, 622 ; Tirmidhî, *11*, 139.

[cdxxxv] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1419 ; Ibn Hichâm, *3*, 700 ; *Le Coran*, *3*, 138 et 147.

[cdxxxvi] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1409 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 68 ; Baïdawî, *1*, 178.

[cdxxxvii] *Le Coran*, *16*, 12 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1420 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 31.

[cdxxxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1422 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 30 ; Ibn Hichâm, *3*, 101.

[cdxxxix] Ibn Sa‘d, *2*, 1, 34 ; Bukhârî, *64*, 24 *bis* ; al-‘Aïnî, *8*, 225.

[cdxl] Tabarî, *Annales*, *1*, 1423 ; Bukhârî, *64*, 30-8 ; al-‘Aïnî, *8*, 303.

[cdxli] *Le Coran*, *3*, 120 sq. ; Ibn Hichâm, *2*, 165.

[cdxlii] *Le Coran*, *3*, 133, 135, 145, 148, 154, 159, 167 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 62 sq. ; Baïdawî, *1*, 173 ; Grimme, *Mohammed*, *1*, 95 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, 121.

[cdxliii] Bukhârî, *64*, 18 sq. ; al-‘Aïnî, *8*, 211 ; Râzî, *1*, 173 ; Grimme, *op. cit*., *2*, 253.

[cdxliv] Ibn Sa‘d, *2*, 1, 36 ; Ibn Hichâm, *3*, 64.

[cdxlv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1417 et 1431 ; Ibn Hichâm, *2*, 167 ; *Sîra Halabiya*, *1*, 312 ; Wâqidî, 140.

[cdxlvi] Ibn Sa‘d, *2*, 1, 34.

[cdxlvii] *Le Coran*, *4*, 8 ; Nöldeke, *op. cit*., *1*, 196 sq. ; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes* (Schafiitjsche Schule), 238.

[cdxlviii] *Le Coran*, *2*, 72 et 73.

[cdxlix] Tabarî, *Annales*, *1*, 216.

[cdl] *Le Coran*, *27*, 78 ; Ibn Hichâm, *1*, 310.

[cdli] *Le Coran*, *59*, 5 ; Bukhârî, *74*, 14, 4 ; al-‘Aïnî, *8*, 191 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 18 et 22.

[cdlii] Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 19 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1448 et 1452 ; Bukhârî, *64*, 12 ; al-‘Aïnî, *8*, 188 ; Ibn Sa‘d, *3*, 1, 41, et *3*, 201, 304 ; *E. I., 3*, 870 ; Grimme, *op. cit*., *1*, 102 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 465.

[cdliii] Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 22 ; al‘Aïnî, *8*, 189 ; Wâqidî.

[cdliv] Ibn Sa‘d, *2*, 1, 39 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1431 et 1434 ; Ibn Hichâm, *3*, 178 ; Bukhâri, *64*, 28 ; al-’Aïnî, *8*, 230 ; Grimme, *op. cit*., *1*, 101 ; Ya‘qûbî, 72.

[cdlv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1439 ; al-‘Aïnî, *8*, 166.

[cdlvi] *E. I*., *2*, 1183 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1406 ; Bukhârî, *64*, 309 ; Goldziher, dans *Mélanges Nöldeke*, 323.

[cdlvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1447 sq. ; Bukhârî, *8*, 235.

[cdlviii] *Le Coran*, *3*, 163 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 107 ; Bukhârî, *64*, 28, 5 ; al-‘Aïni, *8*, 134.

[cdlix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1458 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 43 ; Ibn Hichâm, *2*, 214 ; Grimme, *op. cit*., *1*, 104 ; Buhl, *op. cit*., 270.

[cdlx] Tabarî, *Annales, 1*, 1554 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 61.

[cdlxi] Bukhârî, *64*, 31-8 et 32-2 ; al-‘Aïnî, *8*, 264 et 267.

[cdlxii] *Le Coran*, *4*, 103.

[cdlxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1457 sq. ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 42 sq. ; Grimme, *op. cit*., *1*, 103 ; Buhl, *op. cit*., 269.

[cdlxiv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1470 ; plan du Khandaq dans Hamidullah, *The battle-fields*... 25 et photos.

[cdlxv] *E. I*., *4*, 120 ; Massignon, *Salmân Pâk* ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 144 ; Buhl, *op. cit*., 172 ; Horovitz, *Der Islâm*, *7*, 178 sq.

[cdlxvi] Bukhâri, *64*, 29 ; al-‘Aïnî, *8*, 241 ; Ibn Hichâm, *3*, 228.

[cdlxvii] Bukhâri, *64*, 28, 8 ; al-‘Aïnî, *6*, 582 ; Ibn Sa‘d, *2*, 1, 51 sq.

[cdlxviii] Ibn Hichâm, *3*, 233 ; Wâqidî, 106.

[cdlxix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1488 ; Ibn Hichâm, *3*, 240 sq. ; Bukhârî, *64*, 29, 27 ; al-’Aïni, *6*, 592.

[cdlxx] Tabarî, *1*, 1499, 8 ; *E. I*., *2*, 951 ; Buhl, *op. cit*., 271 sq. ; Tor Andrae, *Mahomet*, 126.

[cdlxxi] *Le Coran*, *39*, 9 ; Baïdawî, *2*, 123.

[cdlxxii] Ibn Hichâm, *3*, 240.

[cdlxxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1375 ; Ibn Hichâm, *4*, 166 ; Hamidullah, *The battlefields*..., 25 et 29.

[cdlxxiv] Sur les restes d'un fortin juif, Hamidullah, *op. cit.* ; cf. *Le Coran*, *59*, 4 ; Blachère, 13.

[cdlxxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1376 sq. ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 66 ; Bukhârî, *64*, 16 ; al-'Aïnî, *8*, 197.

[cdlxxvi] Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 46 ; Bukhârî, *56*, 18 ; *64*, 30 ; al-'Aïni, *6*, 560 ; *8*, 158 ; Ibn Hichâm, *3*, 244.

[cdlxxvii] *Le Coran, 2*, 61 ; *Exode, 16*, 20 ; *24*, 29 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics*, 108.

[cdlxxviii] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns, 1*, 187.

[cdlxxix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1485 sq. ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 53 sq. ; Bukhâri, *64*, 14, 30 ; al-'Aïnî, *8*, 190 sq.; Ya'qûbî, *2*, 52; *Sîra Halabiya*, *2*, 63 sq.; Ibn Khaldûn, *2*, 31; Buhl, *op. cit*., 273 ; *E.I*., *2*, 1193.

[cdlxxx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1493-7 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 54-12.

[cdlxxxi] Ibn Hichâm, *3*, 63.

[cdlxxxii] *Le Coran*, *33*, 26 et 27 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1499 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 56 ; Ghazâlî, *Ayyahu l-Walad*, 29 ; Ibn Hichâm, *3*, 261.

[cdlxxxiii] Bukhârî, *64*, 14,5 ; al-'Aïnî, *8*, 190 et 155.

[cdlxxxiv] Ibn Sa'd, *2*, 1, 53.

[cdlxxxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1474.

[cdlxxxvi] *Id*., *ibid*., *Annales*, *1*, 1557 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 65.

[cdlxxxvii] Ibn Sa'd, *2*, 1, 64 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1556.

[cdlxxxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1452 sq. ; Ibn Sa'd, *2*, 1444 et 56 ; Hamidullah, *op. cit*., 97.

[cdlxxxix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1751.

[cdxc] *Id. ibid*., *1*, 1500 et 1511.

[cdxci] Ibn Hichâm, *3*, 363 ; Tabarî, *op. cit*., *1*, 1513.

[cdxcii] Tabarî, *op. cit*., *1*, 1515.

[cdxciii] *Id*., *ibid*., *1*, 1517 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 45 ; al-'Aïnî, *6*, 228 ; *2*, 33.

[cdxciv] Ibn Hichâm, *3*, 308.

[cdxcv] *Le Coran*, *24*, 11, 12, 13 et 22 ; Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 61.

[cdxcvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1526 ; *Id., Tafsîr*, *18*, 66 ; Bukhârî, *64*, 34 ; al-'Aïnî, *8*, 270 et 276 ; Ibn Hichâm, *3*, 316.

[cdxcvii] *E. I*., *2*, 349.

[cdxcviii] Ibn Hichâm, *3*, 322 ; Ya'qûbî, *2*, 54 ; Grimme, *op. cit.*, *1*, 133 ; Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 215 sur *Le Coran*, *48*, 1 sq. ; Tor Andrae, *Mahomet*, 127.

[cdxcix] al-'Aïnî, *8*, 279.

[d] Bukhârî, *64*, 35 ; al-'Aïni, *8*, 278 ; cf. *6*, 450.

[di] *Le Coran*, *48*, 24 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1540 ; Ibn Hichâm, *3*, 325.

[dii] Bukhârî, *6*, 454; Tabarî, *Annales*, *1*, 1538; Ibn al-Athîr, *Annales*, *2*, 154; Ibn Hichâm, *3*, 328.

[diii] Bukhârî, *62*, 7, 5 ; *9*, 4 ; *64*, 19 ; al-'Aïnî, *7*, 622, 633 ; *8*, 217 ; Ibn Hichâm, *3*, 329.

[div] *Le Coran*, *48*, 18 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1543 ; Bukhâri, *64*, 35, 36 ; al-'Aïnî, *8*, 277.

[dv] Bukhârî, *64*, 35, 14 ; al'Aïnî, *8*, 284 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1539 ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 104.

[dvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1549.

[dvii] *lâ islâl wa lâ idhlâl :* vieille formule dont le sens est oublié : Ibn Manzûr, *2*, 125 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *3*, 142.

[dviii] Bukhârî, *53*, 6, 7 ; *54*, 1, 15 ; *58*, 19 ; *64*, 48 ; al-'Aïnî, *6*, 413, 429, 454 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1546.

[dix] Ibn Hichâm, *3*, 331 ; Bukhârî, *58*, 18, 2 ; al-'Aïnî, *6*, 457.

[dx] Bukhârî, *54* 1 ; al-'Aïnî, *6*, 428 ; Tabarî, *Annales, 1*, 1547 ; Ibn Hichâm, *3*, 332.

[dxi] *Le Coran*, *60*, 10 ; Bukhârî, *54*, 15 ; al-'Aïnî, *6*, 429 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1549.

[dxii] Bukhârî, *27*, 1, 3, 4.

[dxiii] *Le Coran*, *2*, 214 ; Bukhârî, *64*, 35, 46 ; al-'Aïnî, *2*, 338 ; *7*, 26 ; *8*, 278 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 194 ; *Id.*, *Annales*, *1*, 1622 ; Ibn Hichâm, *3*, 331 ; *4*, 39 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *2*, 182 ; Baïdawî, *1*, 114.

[dxiv] Bukhârî, *64*, 38 ; al-'Aïnî, *2*, 247, 249 ; Ibn Hichâm, *3*, 344 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1575 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 132 ; Grimme, *Mohammed*, 138 ; *E. I.*, *2*, 921. Ryckmans a vu des traces de tels fortins (cf. *C. R. Acad. Inscr.*, *195*, 506 sq.).

[dxv] Bukhârî, *56*, 102 et 130 ; al-'Aïnî, *7*, 4 ; Yâqût, *2*, 504 ; Bekri, 331.

[dxvi] Hastings, *1*, 581.

[dxvii] Ibn Hichâm, *3*, 343 ; Bukhârî, *8*, 12 ; al-'Aïnî, *1*, 246.

[dxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1577 ; Ya'qûbî, *2*, 56.

[dxix] Bukhârî, *64*, 38 ; al-'Aïnî, *7*, 303.

[dxx] Ibn Hichâm, *3*, 345 sq. ; Bukhârî, *64*, 36, 2, 4, 5, 20, 21, 28.

[dxxi] Bukhârî, *56*, 94.

[dxxii] *Id., ibid.*, *64*, 38, 40, 41 ; al-'Aïnî, *8*, 324.

[dxxiii] Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 193.

[dxxiv] Ibn Hichâm, *1*, 1586.

[dxxv] Bukhâri, *57*, 15 ; *64*, 38 ; *6*, 32, 34 ; al-'Aïnî, *7*, 164 ; *8*, 317, 328 ; Tabarî, *Annales*, *I*, 1588.

[dxxvi] Ibn Hichâm, *3*, 358 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1578.

[dxxvii] Bukhârî, *64*, 38, 40 ; al-'Aïnî, *8*, 325 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1583, 1588, 1590.

[dxxviii] Bukhârî, *37*, 22; *41*, 8, 9, 11; *54*, 5, 1; *55*, 28; *57*, 19, 10; *64*, 38, 39; al-'Aïnî, *6*, 515; *5*, 135 sq., 324; Tabarî, *Annales*, *1*, 1529; Ibn Hichâm, *3*, 169; Busson de Jaussen (R)., *E.I.* 1951, p. 6.

[dxxix] Bukhârî, *8*, 12, 6 ; *34*, 111 ; *54*, 74 ; *56*, 197 ; *67*, 73, 3 ; 69. Al-'Aïnî, *2*, 246, 252 ; *6*, 602, 628 ; *8*, 198 ; *9*, 371, 443, 491 ; Tirmidhî, *5*, 10 ; Ibn Hichâm, *3*, 354 ; Ya'qûbî, 56.

[dxxx] Bukhârî, *64*, 41 ; al-'Aïnî, *8*, 325 ; Tabarî, *Annales 1*, 1584 ; Ya'qûbî, 57.

[dxxxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1583, 1589 ; Ibn Hichâm, *3*, 368 ; Bukhârî, *64*, 38, 39 ; al-'Aïnî, *3*, 322.

[dxxxii] Bukhârî, *54*, 71, 74.

[dxxxiii] *Le Coran*, *60*, 10, 11 ; Bukhârî, *64*, 35 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1552 ; Ibn Hichâm, *5*, 340 ; Baïdawî, 1067.

[dxxxiv] Ibn Hichâm, *3*, 338 ; Châfi'î, *Kitâb al-Umm*, *4*, 364 ; Torrey, *Çahîh*, *48*, 6.

[dxxxv] al-'Aïnî, *6*, 413 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1597.

[dxxxvi] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1594 ; Bukhârî, *64*, 43 ; al-'Aïnî, *8*, 326 ; Tirmidhî, 55 ; Waqidî, 300 ; Grimme, *1*, 121 ; Buhl, *op. cit.*, 299.

[dxxxvii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1594, 1595 ; *4*, 18 ; Baïdawî, *1*, 167.

[dxxxviii] Bukhârî, *64*, 43, 8 ; al-'Aïnî, *8*, 326, 332 ; Ibn Hichâm, *4*, 14 ; Ya'qûbî, *1*, 55 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 698 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1528.

[dxxxix] Hamidullah, *J. As.*, n°s 57 et 59 ; Blachère, 121.

[dxl] Wellhausen dans *Der Islam*, *9*, 89 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1555.

[dxli] *E. I.*, *3*, 698.

[dxlii] Bukhârî, *64*, 82, 1 ; al-'Aïnî, *8*, 435 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1562 ; Hamidullah, *J. As.*, n°s 14-16.

[dxliii] al-'Aïnî, *1*, p. 91 sq. ; Wensinck, *The muslim Creed*, 97.

[dxliv] Bukhârî, *56*, 102, 1 ; *112*, 2 ; al-'Aïnî, *7*, 2 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1565, 1598 ; *al-aghâni* (*Kitâb*), *6*, 94.

[dxlv] Bukhârî, *56*, 101, 2 ; *64*, 82, 1 ; al-'Aïnî, *6*, 661 ; *8*, 435 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1571 ; Hamidullah, *The Battlefields*..., 71.

[dxlvi] Hamidullah, *J. As.*, n°s 9, 11, 13 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1560 sq. Ibn Hichâm, *4*, 256.

[dxlvii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1570 sq. ; *3*, 2, 444 ; *2*, 447.

dxlviii *Id.*, *ibid.*,, 1, 1602 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, 2, 173.

dxlix *E. I.*, *3*, 767, avec bibliographie ; ajouter Maqrîzî, *Khitât Miçr wa'l-Qâhira* (éd. Wiet) p. 119, n. 2 ; Hamidullah, *op. cit.*, 64.

dl Ibn Hichâm, *4*, 254.

dli Tabarî, *Annales*, *1*, 1596 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 826.

dlii Tabarî, *Annales*, *1*, 1620 ; Bukhârî, *64*, 44 ; al-'Aïni, *7*, 332 ; Wâqidî, 303 ; Ya'qûbî, 66 ; *E. I.*, *2*, 930 ; Lammens, *La frontière syro-hedjazienne*, 80.

dliii Tabarî, *Annales*, *I*, 1612.

dliv Ibn Hichâm, *2*, 49 ; Wâqidî, 313 ; *E. I.*, *1*, 1621 ; il est dit : *at-Tayyâr*, le Volant.

dlv Tabarî, *Annales*, *1*, 1607, 3 ; Ibn Hichâm, *4*, 20.

dlvi Tabarî, *Annales*, *1*, 1064 ; Muir, *The life of Mahomet*, 398.

dlvii Tabarî, *Annales*, *1*, 1609 ; Bukhârî, 64 ; Grimme, *Mohammed*, *1*, 128.

dlviii Tabarî, *Annales*, *1*, 1618 à 1622.

dlix Tabarî, *Annales*, *1*, 1626 sq. ; Ibn Hichâm, *4*, 39, 41 ; Ya'qûbî, 58 ; Hamidullah, 32 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1630 ; Ibn Hichâm, *4*, 42 ; Buhl, *E. I.*, *1*, 9, 19.

dlx Bukhârî, *64*, 47; al-'Aïni, *8*, 340; Tabarî, *Annales*, *1*, 1634; Ibn Hichâm, *4*, 44; Ya'qûbî, 59.

dlxi Bukhârî, *64*, 48; Tabarî, *Annales*, *1*, 1633; Ibn Hichâm, *4*, 46; Ibn al-Athîr, *Annales*, *2*, 187.

dlxii Tabarî, *Annales*, *1*, 1636 ; Ibn Hichâm, *4*, 49, 63 ; Bukhârî, *64*, 48 ; al-'Aïnî, *8*, 349 ; Ibn Khaldûn, *2*, 44.

dlxiii *Le Coran*, *48*, 1 ; *9*, 17 sq. ; Bukhârî, *64*, 48, 6, 51, 58, 10 ; al-'Aïnî, *8*, 347, 351, 358 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1642. Ya'qûbî, 61 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 699.

dlxiv Bukhârî, *64*, 48, 7 ; al-'Aïnî, *8*, 348 ; Ibn Hichâm, *4*, 59 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *2*, 192 ; Ya'Qûbî, 61 ; Wâqîdî, *4*, 337.

dlxv Tabarî, *Annales*, *1*, 1642.

dlxvi Bukhâri, *64*, 50 ; al-'Aïnî, *8*, 550 et 591.

dlxvii Tabarî, *Annales*, *1*, 1639 sq. ; Ibn Hichâm, *4*, 52 ; Ya'qûbî, 59.

dlxviii Bukhârî, *64*, 48, 6 ; al-'Aïni, *8*, 347 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1639, 1645 et 1649 ; Ibn Hichâm, *4*, 53 ; Ibn al-Athîr, 190 ; Ibn Rachîq, *Burda*, *1*, 7 et 12 ; Muslim, *aç-Çahîh* (*Nawawî*), *3*, 284.

dlxix Tirmidhî, *7*, 75 ; cf. Tabarî, *Annales*, *1*, 1640 sq. ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *2*, 190 sq.

dlxx Bukhârî, *6*, 1, 49 ; al-'Aïnî, *8*, 349 ; Ibn Hichâm, *4*, 56.

dlxxi Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1642 ; Bukhârî, *64*, 53, 5 ; al-'Aïnî, *8*, 356.

dlxxii Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1643 sq. ; Ibn al-Athîr, *op. cit.*, *2*, 193 ; Ibn Hichâm, *4*, 59 ; Wâqidî, 348.

dlxxiii Tabarî, *1*, 1649 sq. ; Ya'qûbî, 62.

dlxxiv Tabarî, *1*, 1647, 10.

dlxxv *Le Coran*, *2*, 7, 8, 12, 15 ; cf. *7*, 25, 41 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 89 ; Baïdawî, *1*, 22 ; Râzî, *1*, 185.

dlxxvi *Le Coran*, *4*, 90, 139 ; *57*, 13 ; *8*, 51 ; cf. *33*, 12 ; *63*, 3 ; *4*, 141.

dlxxvii *Ibid*., *4*, 160 ; *33*, 60 ; *63*, 7, 8 ; *9*, 99 ; *5*, 57 ; Ibn Hichâm, *2*, 173.

dlxxviii *Le Coran*, *63*, 4 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 112 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1001.

dlxxix *Le Coran*, *9*, 125, 126 ; expressions chrétiennes selon Ahrens (*Muhammed als Religionsstifter*), 163.

dlxxx Tabarî, *Annales*, *1*, 1658 ; Ya'qûbî, 63, 66.

dlxxxi *Le Coran*, *7*, 134 ; Tabarî, *Tafsîr*, *9*, 29 ; Ibn Manzûr, *9*, 296 ; Ibn al-Athîr, *Madjd ad-dîn*, *4*, 182 ; Ibn Khaldûn, *2*, 46.

dlxxxii *E. I*., *2*, 311 ; lbn Hichâm, *4*, 30 sq.

dlxxxiii Tabarî, *Annales*, *1*, 1658, 1 ; Ya'qûbî, 63.

dlxxxiv Buhl, *E. I*., *2*, 699 ; al-'Aïnî, *8*, 342, 348-360 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, 199 ; *Kitâb-al-aghânî* (par Abu'l-Faradj al Içfahânî) *9*, 2.

dlxxxv Tabarî, *Annales*, *1*, 1654, 1 ; Hamidullah, *The battlefields*... 36.

dlxxxvi *Le Coran*, *9*, 25 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1659 ; Ibn Hichâm, *4*, 64 ; al-'Aïnî, *6*, 608.

dlxxxvii Bukhârî, *64*, 51, 54, 2, 3, 4 ; *56*, 52, 61, 97, 167 ; al-'Aïnî, *6*, 608, 655 ; *8*, 342, 358.

dlxxxviii Ibn Sa'd, *1*, 1, 5 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1680 ; Ibn Hichâm, *4*, 85.

dlxxxix Ibn Hichâm, *4*, 89, 91 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1664.

dxc Tabarî, *Annales*, *1*, 1668.

dxci *Le Coran*, *9*, 25.

dxcii Tabarî, *Annales*, 1669-1675 ; Ibn Hichâm, *4*, 121 ; Chafi'î, *Kitâb al-Umm*, *4*, 160, 175, 200.

dxciii Tirmidhî, *7*,39 ; Ibn Hichâm, *4*, 127 ; Ya'qûbî, 66 ; Châfi'î, *op. cit*., *4*, 174, 199, 361.

dxciv Tabarî, *Annales*, *1*, 1674 ; Ibn Hichâm, *4*, 127.

dxcv Bukhârî, *49*, 13 ; *51*, 24, 30 ; *64*, 54, 5 ; *93*, 16 ; al-'Aïnî, *2*, 333 ; *6*, 227 ; *8*, 362.

dxcvi Tabarî, *op. cit*., *1*, 1679 et 1680.

dxcvii Bukhâri, *56*, 6, 9 ; al-'Aïnî, *8*, 374 ; Buhl, *E. I*., *1*, 110 ; Ya'qûbî, 375.

dxcviii Tabarî, *op. cit*., *1*, 1680 sq. ; Ibn Hichâm, *4*, 135 sq. ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 98 ; Bukhârî, *64*, 13, 16, 61 ; al-'Aïnî, *8*, 372 et 377 ; Ibn Qutaïba, Introd. 33 et 86, note 134.

[dxcix] Bukhârî, *64*, 56, 6, 7 ; al-'Aïnî, *6*, 372, 374, 567 ; *8*, 5 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1685 ; Ibn Hichâm, *4*, 142, 148 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 309.

[dc] Tabarî,*Annales*, *1*, 1687 sq. ; Ibn Sa'd, *1*, 52 sq. ; Ibn Hichâm, *4*, 182.

[dci] Tabarî, *Annales*, *4*, 1745 ; Reckendorf, *E. I.*, *1*, 833.

[dcii] Ya'qûbî, 82.

[dciii] Ibn Hichâm, *4*, 190 ; *E. I.*, *1*, 667.

[dciv] *Le Coran*, *9*, 108, 109 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 16 ; *Id.*, *Annales*, *1*, 1256, 1704 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 25, 36, 96 ; Ya'qûbî, *4*, 23 ; Buhl, *E. I.*, *5*, 90.

[dcv] Tabarî, *11*, 15 ; *Id.*, *Annales*, *1*, 1704 ; Ibn Hichâm, *4*, 173.

[dcvi] *Le Coran*, *9*, 108, 109.

[dcvii] *E. I.*, *3*, 365 ; Ibn Sa'd, *2*, 25, 36, 96.

[dcviii] *E. I.*, *3*, 90 ; Ibn Hichâm, *4*, 173, Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 168.

[dcix] Bukhârî, *1*, 120 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 15 ; *Id.*, *Annales*, *1*, 1704 ; Ibn Hichâm, *4*, 173.

[dcx] *Le Coran*, *9*, 38, 42, 46, 82, 108, 111 ; Bukhârî, *56*, 103 ; *64*, 79 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1696 ; *Id.*, *Tafsîr*, *10*, 126.

[dcxi] Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 135 ; *11*, 91 ; Bukhârî, *64*, 78.

[dcxii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1694 ; Ibn Hichâm, *4*, 159, 162.

[dcxiii] *Le Coran*, *9*, 46-49, 53, 58-72, 118 ; voir Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 46.

[dcxiv] Ibn Hichâm, *4*, 163 ; Bukhârî, *64*, 78, 1 ; al-'Aïnî, *8*, 424 ; Tor Andrae, *Mahomet*, 130 sq.

[dcxv] Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 91 ; *Id.*, *Annales*, *1*, 1695 ; Ibn Hichâm, *4*, 162.

[dcxvi] *Le Coran*, *9*, 118 ; Bukhârî, *60*, 17 ; *64*, 80 ; al-'Aïnî, *8*, 434 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1697 ; Wâqidî, 397.

[dcxvii] Ibn Hichâm, *4*, 174. Tabarî, *Annales*, *1*, 1699 ; Ibn Hichâm, *4*, 166.

[dcxviii] Ibn Sa'd, *1*, 36 sq. ; Lammens, *La frontière syro-hedjazienne*, 89.

[dcxix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1703 ; Ibn Hichâm, *4*, 170.

[dcxx] *Le Coran*, *9*, 119 ; Baïdawî, *1*, 404 ; Tabarî, *Tafsîr*, 34.

[dcxxi] Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 38 ; *Id., Annales*, *1*, 1705 ; Bukhârî, *64*, 79 ; *81*, 3 ; al-'Aïnî, *8*, 426, 435 ; Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, *1*, 99.

[dcxxii] Hamidullah.

[dcxxiii] Ibn Sa'd, *1*, 77.

[dcxxiv] Bukhâri, *64*, 63 ; al-'Aïnî, *8*, 351.

[dcxxv] Bukhârî, *24*, 1 ; al-'Aïnî, *4*, 259 ; cf. Ass. G. Budé : *Lettres d'humanité*, X, Ricard (R.), sur Lewis Hanke, p. 134 sq.

[dcxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1648.

[dcxxvii] Ibn Sa'd, *1*, 1502, 1607, 1762, 1784 ; Bukhârî, *56*, 166.

[dcxxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1364, 1464, 1476, 1559, 1720, etc. ; *E. I.*, *2*, 693.

[dcxxix] Ibn Hichâm, *4*, 272 ; Ibn Sa'd, *1*, 60, 10.

[dcxxx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1706 ; Ibn Sa'd, *1*, 59, 14 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, 217 ; Ibn Hichâm, 4 ; Tirmidhî, 225.

[dcxxxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1747 ; Bukhârî, 25, n° 23 ; Ibn Hichâm, *4*, 224 ; *E. I.*, *4*, 654.

[dcxxxii] Bukhârî, *64*, 67, 68; al-'Aïnî, *6*, 232; *8*, 396 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1762; Hamidullah, 120-130.

[dcxxxiii] *Le Coran*, 49 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1730 ; *al-aghâni* (*Kitâb*).

[dcxxxiv] *E. I.*, *1*, 617. ; Hamidullah, 82.

[dcxxxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1739 ; Ibn Hichâm, *4*, 232 ; Ibn Sa'd, *1*, 63, 14 ; *E. I.*, *2*, 1078.

[dcxxxvi] Ibn Hichâm, *4*, 287 ; Hamidullah, 75.

[dcxxxvii] Bukhârî, *64*, 57 ; al-'Aïnî, *8*, 377 ; *E. I.*, *3*, 745.

[dcxxxviii] Ibn Sa'd, *2*, 1, 53 sq. ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1556.

[dcxxxix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1759 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 39, 15.

[dcxl] Tabarî, *Annales*, 1365 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 48.

[dcxli] *E. I.*, *1*, 1090 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1740 ; Ibn Hichâm, *4*, 243 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 82 d. 1.

[dcxlii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1604.

[dcxliii] *Id.*, *ibid.*, *1*, 1555, 1741, 1745 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 63 ; Ya'qûbî, 74.

[dcxliv] *E. I.*, *1*, 1092 ; Hamidullah, *J. As*. 89 et notes 132 à 139.

[dcxlv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1606.

[dcxlvi] Ibn Sa'd, *2*, 1, 63 ; Ya'qûbî, 74 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1597 ; *E. I.*, *2*, 153.

[dcxlvii] Ibn Sa'd, *2*, 1, 49, 13.

[dcxlviii] Hamidullah, n°s 184 et 192.

[dcxlix] *Supra* pp. 153 et 158.

[dcl] Ibn Hichâm, *4*, 71 ; Bukhâri, *64*, 58 ; al-'Aïnî, *8*, 378 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, 219 ; *E. I.*, *1*, 1019 ; cf. *Le Coran*, *110*, 2, 3.

[dcli] Ibn Sa'd, *2*, 1, 48 sq.

[dclii] Ibn Sa'd, 2, *1*, 65, 9 ; Bukhârî, *64*, 72 ; al-'Aïnî, *8*, 405.

[dcliii] *E. I.*, *2*, 261, 285 ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 19 ; Ibn Sa'd, *1*, 72, 7 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1727 sq. ; Ibn Hichâm, *4*, 240, 242 ; cf. *Le Coran*, *5*, 51 sq. ; Hamidullah, n° 93.

[dcliv] *E. I.*, *3*, 775 ; lbn Hichâm, *4*, 228, 230 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1734, 1736.

[dclv] *E. I.*, *1*, 333.

[dclvi] *E. I.*, *1*, 539, Ibn Sa'd, *1*, 77, 16 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1729 ; Ibn Hichâm, *4*, 234 ; Wellhausen, *op. cit.*, 225.

[dclvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1763 ; Bukhâri, *64*, 62, 64 ; al-'Aïnî, *8*, 388, 392 ; Ibn Sa'd, *1*, 77, 23 ; Wellhausen, 45 sq. ; *E. I.*, *4*, 1143.

[dclviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1717 ; Ibn Sa'd, *2*, 1, 73. — *Id.*, *1*, 79, 12.

[dclix] Ibn Sa'd, *1*, 54, 7 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1561, 1600, 1736 ; Ibn Hichâm, *4*, 221 ; Bukhârî, *64*, 68, 73 ; al-'Aïnî *8*, 395, 402 ; Yâqût, *1*, 507 ; Tirmidhî, *7*, 71 ; Hamidullah, N°s 44-49 ; *E.I.*, *1*, 46.

[dclx] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1686 ; Hamidullah, p. 75.

[dclxi] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1750 ; Ibn Hichâm, *4*, 247 ;Ya'qûbî, 135 ; al-'Aïnî, *4*, 259.

[dclxii] Ibn Sa'd, *1*, 41, 15 ; *42*, 3 ; *55*, 9 ; Ibn al-Athîr, (*Madjd ad-dîn K. an-nihâya fi gharib al-hadîth*), *4*, 238.

[dclxiii] Bukhâri, *64*, 75 ; al-'Aïnî, *8*, 414.

[dclxiv] Ibn Hichâm, *4*, 245.

[dclxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1751 ; Ya'qûbî, *2*, 121.

[dclxvi] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1755 ; Ibn Hichâm, *4*, 252,

[dclxvii] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 1753 sq. ; Ibn Hichâm, *4*, 250.

[dclxviii] *Le Coran*, *9*, 36, 37 ; *2*, 279 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1756.

[dclxix] Ibn Hichâm, *4*, 253 ; Ya'qûbî, *2*, 125.

[dclxx] Bukhârî, *64*, 85 ; al-'Aïnî, *8*, 454 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, *1*, 252 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1704 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 702 ; Grimme, *Mohammed*, *1*, 163.

[dclxxi] Bukhâri, *64*, 83, 13 ; al-'Aïnî, *8*, 445.

[dclxxii] Sur les diverses versions, Blachère, *Le Problème de Mahommet*, 128.

[dclxxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1799, 1803 ; Ibn Hichâm, *4*, 291 ; Bukhârî, *64*, 83, 12, 23 ; al-'Aïnî, *8*, 445.

[dclxxiv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1800 ; Ibn Hichâm, *4*, 292, 298.

[dclxxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1803, 1806, 1807, 1810 ; Bukhârî, *55*, 1, 4 ; *64*, 83, 2 ; al-'Aïnî, *6*, 477 ; *8*, 439 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *6*, 477.

[dclxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1814, 14 ; Ibn Hichâm, *4*, 304 ; Bukhârî, *64*, 83, 14, 17, 19, 23 ; al-'Aïnî, *8*, 443 sq. ; Buhl, *E. I.*, *3*, 702.

[dclxxvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1815 ; Bukhârî, *64*, 83 ; al-'Aïnî, *8*, 437.

[dclxxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1804 ; Ibn Hichâm, *4*, 312 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, 252 ; Ya'qûbî, *2*, 126 ; Becker, *E. I.*, *1*, 72.

[dclxxix] Ibn Hichâm, *4*, 313, 315 sq.

[dclxxx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1817.

[dclxxxi] Wellhausen, *Zur ältesten Geschichte Arabiens*, 7 à 37.

[dclxxxii] Tirmidhî, *2*, 120 ; Bukhârî, *60*, 17 ; al-'Aïnî, *8*, 422 ; Tabarî, *Annales*, 1, 1692 ; Ibn Hichâm, *4*, 159 ; Ya'qûbî, *2*, 69 ; Wâqidî, 391 ; Yâqût, *1*, 424 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 760 ; *4*, 622.

[dclxxxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1796, 1890-10 ; NS., *1*, 87 ; Baïdaqî, *Mâhâsin*, *33*, 15.

[dclxxxiv] Bukhârî, *64*, 72, 2 sq. ; al-'Aïnî, *8*, 461 sq. ; Ibn al-Athîr, *Annales*, 140.

[dclxxxv] Buhl, *E. I.*, *3*, 796 avec les références.

[dclxxxvi] G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 57 sq. ; Ibn Sa'd, *1*, 118, 20 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1159, 11, 1769.

[dclxxxvii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 134 ; Jacob, *op. cit.*, 200.

[dclxxxviii] Ibn Sa'd, *1*, 142, 14.

[dclxxxix] *Ibid.*, *l*, 1, 131 et 133.

[dcxc] *Ibid.*, *1*, 1, 125, 126.

[dcxci] Freytag, *Einleitung in das Studium ... Mohammed*, 41.

[dcxcii] Bukhârî, *57*, 5 ; al-'Aïni, *7*, 134 ; Jacob, *op. cit.*, 162 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 147 sq. ; etc.

[dcxciii] Ibn Sa'd, *1*, 2, 166 ; *2*, 126, 176.

[dcxciv] *Ibid.*, *1*, 2, 162, 169 sq.

[dcxcv] *Ibid.*, *1*, 1, 114, 149, 170.

[dcxcvi] *Ibid.*, *1*, 1, 94, 112 sq. ; Jacob, *op. cit.*, 219, 221.

[dcxcvii] *Le Coran*, *3*, 153 ; *4*, 147 sq. ; *24*, 22 ; etc. — Jacob, 226.

[dcxcviii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 87.

[dcxcix] *Ibid.*, *1*, 2, 120, 176 ; Nöldeke, *1*, 232 et notes.

[dcc] *Le Coran*, *49*, 2, 4 ; *33*, 53, 58, 13 ; *2*, 102 ; *14*, 62, 63 ; *Id.*, trad. Blachère, 1026 ; Ibn Sa'd, *1*, 2, 130 ; Bukhârî, 50 ; al-'Aïnî, 1.

[dcci] Ibn Sa'd, *1*, 2, 89.

[dccii] Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 297.

[dcciii] Ibn Sa'd, *1*, 128.

[dcciv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1499, 5.

[dccv] Ibn Sa'd, *1*, 1, 111 sq.

[dccvi] *Ibid.*, *1*, 1, 116.

[dccvii] *Le Coran*, *2*, 119 ; *8*, 1, 20, 28 ; *3*, 29, 126, 138 ; *4*, 17, 18, 62 ; *47*, 2, 33, 40, 53 ; *48*, 19 ; *66*, 5 ; *5*, 93 ; Bukhârî, *1*, 57 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 137 ; Wensinck, *The muslim Creed*, 19 ; la belle page qui ouvre *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, de Dussaud ; Nöldeke, *Sketches from eastern History*, 31 ; *E. I.*, *3*, 689 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 142. Jacob, 157.

[dccviii] Goldziher, *Ueber die Religion der Muhammedaner*, *Z. D. M. G.*, L., 1896, p. 87 ; Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, *1*, 159 sq.

[dccix] *Le Coran*, *33*, 41, 56 ; *Id.*, trad. Blachère, 993 et 997.

[dccx] *Le Coran*, *22*, 27 ; al-'Aïnî, *10*, 550 sq. ; Râzî, *1*, 247 ; Tabarî, *Annales*, 277.

[dccxi] M. Canard, *Les Hamdanides*, 439.

[dccxii] Jacob, *op. cit.*, 219, 221 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 94.

[dccxiii] *Infra*, p. 223.

[dccxiv] Bukhârî, *56*, 161 ; al-'Aïnî, *6*, 622 ; 7, 71.

[dccxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1317, 1356, 1395, 1610 ; Ibn Hichâm, *4*, 109 ; Ibn Qudâma, *Précis de droit*, *10*, 288, 290.

[dccxvi] *Le Coran*, *3*, 29 ; *59*, 7 ; *33*, 21.

[dccxvii] *Ibid*., *93*, 7 ; *94*, 2, 3 ; *39*, 15 ; *10*, 17 ; *38*, 25 ; *28*, 15.

[dccxviii] *Ibid*., *34*, 49 ; Jacob, *op. cit*., 149.

[dccxix] *Le Coran*, *1*, 2, 214 ; *59*, 5, 6 ; *8*, 42 ; Ahrens, *Mohammed als Religionsstifter*, 158.

[dccxx] Wensinck, *op. cit*., 192 et 216 ; Jacob, 125 sq.

[dccxxi] *Le Coran*, *68*, 2, 48 ; *82*, 22 ; *38*, 3 ; *26*, 9 ; *26*, 153, 186 ; *17*, 50 ; *54*, 9 ; *3*, 225 ; *5*, 39 ; *34*, 8 ; etc. ; *Jean*, *10*, 20.

[dccxxii] Djâhiz, Kitâb al-Mahâsin wa'l-addâd, 158 sq.

[dccxxiii] Bukhârî, *64*, 38, 11 ; al-'Aïnî, *8*, 306 ; Ibn Sa'd, *1*, 125 ; lbn Hichâm, *3*, 328.

[dccxxiv] Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 88 ; *ikhwân*, 162 ; *Kitâb al-aghânî*, 13, 36.

[dccxxv] Tor Andrae, *op. cit*., 49 ; Tabarî, *Tafsîr*, *9*, 1146.

[dccxxvi] Bukhârî, *57*, 8, 6 ; *67*, 58 ; al-'Aïnî, *1*, 146.

[dccxxvii] al-'Aïnî, *6*, 635.

[dccxxviii] Bukhârî, *64*, 6, 70 ; al-'Aïnî, *8*, 242 sq. ; Tor Andrae, *op. cit*., 46 ; Wâqidî, 408.

[dccxxix] Ibn Sa'd, *1*, 117 sq. ; *2*, 184 sq. ; Tor Andrae, *op. cit*., 46.

[dccxxx] al-'Aïni, *6*, 628 sq. ; *2*, 208.

[dccxxxi] Bukhârî, *57*, 5 ; al-'Aïnî, *7*, 134 ; Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 282.

[dccxxxii] Ibn Taïmiya, *1*, 96.

[dccxxxiii] Le Coran, 61, 6.

[dccxxxiv] Ibn Sa'd, *1*, 1, 66 ; Bukhârî, *57* ; al-'Aïnî, *7*, 143 ; Jacob, 272 ; Hirschfeld, *New researches into the composition and exegesis of the Qoran*, *9*, 139.

[dccxxxv] Ahrens, *Mohammed*..., 275 ; Freytag, *Studium der arabischen Sprache*, 269, 282 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, 162.

[dccxxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1770.

[dccxxxvii] Ibn Taïmiya, *1*, 9 ; Tabarî, *Tafsîr*, *21*, 73 ; Jacob, 155. Tor Andrae, *op. cit*., 155.

[dccxxxviii] Ibn Hichâm, *3*, 217.

[dccxxxix] Bukhârî, *67*, 4, 7, 98 ; al-'Aïnî, *9*, 359, 498.

[dccxl] Bukhârî, *67*, 107 ; al-'Aïnî, *9*, 504.

[dccxli] Bukhârî, *67*, 783 ; al-'Aïnî, *9*, 477.

[dccxlii] Bukhârî, *67*, 2 ; al-'Aïnî, *9*, 382 ; Ahrens, *op. cit*., 774.

[dccxliii] Bukhârî, *37*, 3, 6, 16 ; al-'Aïnî, *9*, 364, 402, 417, 420 ; *E. I*., *2*, 219.

[dccxliv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1441, 12 ; 1460 et 1773.

[dccxlv] *Ibid*., *1*, 1771 ; *Id*., *Tafsîr*, 22, 8 ; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 187.

[dccxlvi] Bukhârî, *67*, 75 ; al-'Aïnî, *9*, 374 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1660 sq. ; Freytag, *Studium der arabischen Sprache*..., 124.

[dccxlvii] Le Coran, 33, 37 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions*..., 120.

[dccxlviii] *Le Coran*, *33*, 53 ; Bukhârî, *67*, 56, 64 ; al-'Aïnî, *9*, 440 et 445 sq.

[dccxlix] Tabarî, *Tasfîr*, *22*, 10.

[dccl] Tabarî, *Annales*, *3*, 1772, 1 ; al-'Aïnî, *6*, 218.

[dccli] Tabarî, *Annales*, *1*, 1498 ; Freytag, *op. cit*., 132.

[dcclii] Ibn Sa'd, *2*, 30, 8.

[dccliii] Bukhârî, *67*, 100 sq. ; al-'Aïnî, *9*, 501.

[dccliv] Tabarî, *Annales*, *5*, 1595 ; 1773, 1453 ; al-'Aïnî, *6*, 265 ; *9*, 558.

[dcclv] *Supra*, p. 169.

[dcclvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1776. *Le Coran*, *33*, 51.

[dcclvii] Bukhârî, *67*, 26 ; al-'Aïnî, *9*, 101.

[dcclviii] Bukhârî, *68*, 3 ; al-'Aïni, *9*, 532.

[dcclix] Tabarî, *Annales*, *1*, 1680.

[dcclx] *Id*., *ibid*., *1*, 1774 sq.

[dcclxi] Ibn Sa'd, *1*, 180 sq.

[dcclxii] al-'Aïnî, *6*, 111, 157.

[dcclxiii] *Le Coran*, *66*, 1 à 4 ; 37, 51, 52 ; Tabarî, *Tafsîr*, *22*, 16 ; Bukhârî, *67*, 83, 95 ; al-'Aïnî, *6*, 135 ; *9*, 473, 496.

[dcclxiv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1591, 1718, 2 ; *E. I*., *3*, 312.

[dcclxv] Bukhârî, *68*, 8, 2 ; al-'Aïnî, *9*, 547 ; Ibn Qudâma, *Précis de droit*, *5*, 179 ; Râzî, *6*, 310.

[dcclxvi] al-'Aïnî, *6*, 165 sq.

[dcclxvii] *Le Coran*, *33*, 28, 29 ; Bukhârî, *68*, 6 ; al-'Aïnî, *9*, 544 ; Hastings, *op. cit*., *5*, 137.

[dcclxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1782.

[dcclxix] *Id*., *Tafsîr*, *18*, 90 ; *Id*. *Annales*, *1*, 1686.

[dcclxx] Ibn Sa'd, *1*, 1, 38, 2.

[dcclxxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1686 ; Ya'qûbî, 95 sq.

[dcclxxii] Ibn Sa'd, *1*, 1, 91.

dcclxxiii Bukhârî, *67*, 102 ; al-'Aïnî, *9*, 502.

dcclxxiv Ibn Taïmiya, *1*, 56 ; Milliot, *introduction à l'étude du Droit musulman*, 328.

dcclxxv *Le Coran*, *33*, 6, 30 sq. ; Tabarî, *Annales*, *18*, 26 ; *21*, 92 ; al-'Aïnî, *9*, 405.

dcclxxvi Bukhârî, *67*, 4 ; al-'Aïnî, *6*, 264 ; *9*, 388.

dcclxxvii Tabarî, *Annales*, *1*, 1722, 9.

dcclxxviii Ibn Hichâm, *1*, 401 sq. ; Bukhârî, *62*, 16 ; al-'Aïnî, *7*, 648, *9*, 455.

dcclxxix Lammens, *Fatima et les filles de Mahomet*, 102 sq.

dcclxxx *Id*., *ibid*., et *E. I*., *2*, 90.

dcclxxxi Bukhârî, *64*, 24 et *67*, 123.

dcclxxxii *Ibid*., *62*, 9, 5 ; *69*, 7 et 8.

dcclxxxiii *Ibid*., *64*, 83, 5 ; Bukhârî, 128.

dcclxxxiv Ibn Taïmiya, 128.

dcclxxxv Bukhârî, *64*, 38 sq. ; al'Aïnî, *8*, 322.

dcclxxxvi Wensinck, *The muslim Creed*, 196 et 239.

dcclxxxvii *Le Coran*, *68*, 15 ; *4*, 39 ; Bukhârî, *67*, 109 ; al-'Aïnî, *9*, 513.

dcclxxxviii Bukhârî, *57*, 1 ; al-'Aïnî, *7*, 119.

dcclxxxix Bukhârî, *56*, 102, 2, 121, 2 et 212 ; *62*, 9 et 2 ; al-'Aïnî, *7*, 4.

dccxc Bukhârî, *64*, 83, 2 ; al-'Aïnî, *8*, 521 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, *2*, 116.

dccxci Bukhârî, *62*, 9, 3 ; al-'Aïnî, *7*, 632.

dccxcii *E. I*., *1*, 287.

dccxciii Ibn Taïmiya, *1*, 310 et 311.

dccxciv Par exemple René Basset : *Sayyîd Battâl*.

dccxcv Ibn Djubaïr, *Voyages* (trad. Gaudefroy-Demombynes), 192.

dccxcvi Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 47, 48 et 56, note 527.

dccxcvii Grimme, *Mohammed*, 2, 35 ; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 49 ; Lods, *Des Prophètes à Jésus*. *Les Prophètes d'Israël* ..., *17*, 138 et 147.

dccxcviii *Le Coran*, *106*, 3 et 4 ; *28*, 57 ; *19*, 67.

dccxcix *Ibid*., *12*, 39 ; *3*, 57.

dccc *Le Coran*, *73*, 9 ; *55*, 16.

dccci *Ibid*., *70*, 40 ; *26*, 27 ; *63*, 9 ; *78*, 37 ; *72*, 9 ; *113*, 53, 50.

dcccii *Ibid.*, *53*, 33 ; *2*, 109, 248, 263, 271 ; *3*, 66 ; *4*, 129 ; *24*, 32 ; *5*, 59.

dccciii *Ibid*., *96*, 3 ; *44*, 7 ; *26*, 25, 6, 164 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 50 ; Ahrens, *Mohammed*... 16 et 78.

dccciv *Le Coran*, *45*, 35 ; *81*, 27.

dcccv *Ibid.*, *45*, 18 ; *13*, 12 ; *2*, 258 et 286, 3, 143 ; *22*, 78 ; *66*, 2.

dcccvi Il y a, en arabe, une abondante littérature sur les noms d'Allah ; voici quelques textes aisément accessibles : Bukhârî, *84*, 28 ; *80*, 68 ; *97*, 12 ; al-'Aïnî, 6, *passim* ; Ibn Qudâma, *12*, 288, 302, 311 ; *45*, 82 ; Macdonald, *E. I.*, *1*, 305 avec références au *Coran* ; Nuwayrî, *5*, 326 ; *1*, 326 ; Massé, *La aqîda d'Ibn Tournart* dans *Mélanges H. Basset*, *2*, 115 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 37 et 43 ; Nöldeke, *Geschichte des Korâns*, *1*, 7 ; Ahrens, *op. cit.*, 75 et références, etc.

dcccvii *Le Coran*, *7*, 179 ; *2*, 256.

dcccviii *Deutéronome*, *4*, 28 ; *Exode*, *44*, 9, 18 ; *41*, 21 ; Lods, *op. cit.*, *27*, 530 ; *28*, 273.

dcccix *Marc*, *12*, 27 ; de Faye, *Origène*, *3*, 37.

dcccx *Le Coran*, *30*, 18 (cf. *10*, 22) ; *6*, 95 (cf. *3*, 26) ; *74*, 40.

dcccxi *Ibid.*, *25*, 60 ; *40*, 67 ; *20*, 110 ; *2*, 256 ; *3*, 1.

dcccxii *Ibid.*, *67*, 2 ; *10*, 32 ; *7*, 158 ; *6*, 95 ; *3*, 26 ; *75*, 40 ; *87*, 13.

dcccxiii Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 126, note 5.

dcccxiv *Le Coran*, *44*, 42 ; *26*, 8, 68, 104, 122, 140, 159, 175, 191, 217 (cf. 36, 4).

dcccxv *Ibid. 35*, 18, cf. *14*, 23.

dcccxvi *Ibid.* : *38*, 83 ; *10*, 66 ; *35*, 11; *2*, 202 ; *4*, 138 ; *63*, 8 ; *26*, 43.

dcccxvii *Ibid.*, *57*, 1 à 3 ; Tabarî, *Tafsîr*, 27 ; Baïdawî, *2*, 311.

dcccxviii *Le Coran*, *11*, 93-94.

dcccxix *Ibid.*, *11*, 93-94 ; 69 ; *38*, 48 ; *57*, 25 ; *33*, 25 ; *58*, 21 ; *22*, 41 et 73.

dcccxx C'est la *dynamis* du prédicateur chrétien : Ahrens, *Muhammed*... 78.

dcccxxi *Le Coran*, *51*, 58 ; *2*, 160 ; *49*, 23 ; *2*, 160 ; *8*, 54 ; *11*, 69 ; *42*, 18 ; *57*, 25 ; *33*, 25 ; *58*, 21 ; *22*, 41, 73 ; *28*, 36.

dcccxxii *Ibid. 6*, 18 et 61.

dcccxxiii *Ibid.*, *38*, 65 ; *14*, 49 ; *12*, 39 ; *40*, 16 ; *39*, 6 ; *13*, 17.

dcccxxiv *Ibid.*, *60*, 7.

dcccxxv *Ibid.*, *59*, 23 ; *50*, 44 ; cf. *26*, 130 ; *19*, 14, 33 ; *11*, 62 ; *14*, 18 ; *40*, 37 ; *28*, 18 ; *5*, 25.

dcccxxvi *Ibid.*, *36*, 33 ; *43*, 8 ; *27*, 80 ; *41*, 11 ; *40*, 1 ; *6*, 96.

dcccxxvii *Ibid.*, *35*, 25 ; *40*, 45 ; *67*, 2 ; *38*, 66.

dcccxxviii *Ibid.*, *85*, 8 ; *14*, 1 ; *34*, 6, 2 ; *85*, 8 (interpolée ?).

dcccxxix *Ibid., 44*, 49.

dcccxxx *Ibid., 41*, 41 ; *48*, 4.

dcccxxxi *Ibid.*, *39*, 37 ; *3*, 3 ; *5*, 96.

dcccxxxii *Ibid.*, *73*, 9 ; *20*, 12.

dcccxxxiii Ahrens, *op. cit.*, 77 et 78 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions*..., 29 sq.

[dcccxxxiv] Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, *23*, 47 et 48.

[dcccxxxv] Tabarî, *Tafsîr, 5*, 79 ; Freytag, *Studium der arabischen Sprache*, 210.

[dcccxxxvi] *Le Coran, 67*, 28 et 29 ; *2*, 158, 159 ; Tabarî, *op. cit*., 29, 8 ; Grimme, *Mohammed*, 2, 40 ; Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, *1*, 121 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 167 ; Ahrens, *Mohammed als Religionsstifter*, 76 ; *Le Coran*, trad. Blachère, *2*, 74 ; voir une suite d'exemples dans la sourate de Marie, 19, 18 jusqu'à 96.

[dcccxxxvii] *Le Coran*, *17*, 110; Grimme, *op. cit.*, *2*, 40.

[dcccxxxviii] *Le Coran*, *13*, 29 ; Tabarî, *Annales*, 1546, 9.

[dcccxxxix] *Le Coran*, *2*, 4, 59 et 9.

[dcccxl] Ibn Manzûr, *2*, 146.

[dcccxli] *Le Coran*, *25*, 64 ; al-'Aïnî, *10*, 448.

[dcccxlii] Dussaud, *op. cit.*, *1*, 112 note 2 ; Barthold, *Musaïlima*, dans *Islamica* (1930), 122.

[dcccxliii] *Le Coran*, *112* ; *53*, 20 et 21 ; *2*, 2 ; *51*, 51.

[dcccxliv] *Ibid*., *23*, 13 à 16 ; *75*, 36 à 40 ; etc. Voir Ahrens, 55.

[dcccxlv] Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 217 sq. Mac Donald, *E. I.*, *1*, 304.

[dcccxlvi] Nöldeke, dans Hirschfeld, *Encyclopaedia*..., *1*, 664 ; Ahrens, 16.

[dcccxlvii] *Le Coran*, *37*, 34 ; *38*, 65 ; *14*, 49 ; *12*, 39 ; *10*, 16 ; *39*, 6 ; *13*, 7 ; *72*, 2, 18 ; Ahrens, 55.

[dcccxlviii] *Le Coran*, *23*, 93 ; *20*, 14 ; *21*, 87, 108 ; *17*, 23, 44 ; *27*, 26 ; *18*, 110 ; *41*, 5 ; *16*, 2 ; *14*, 49, 52 et à Médine.

[dcccxlix] *Deutéronome*, *6*, 4 ; *Isaïe*, *45*, 23 ; *Marc*, *12*, 30 ; *28*, 88 ; Grimme, *2*, 35 ; Ahrens, 75 ; Geiger et Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, *2*, 159.

[dccl] *Le Coran*, *72*, 3 ; *9*, 30 ; *5*, 76 ; cf. *2*, 110.

[dccli] Wensinck, *The muslim Creed*, 101, 105 ; Ahrens, 73.

[dcclii] Râzî, *1*, 70 ; Tirmidhî, *45*, 82 ; Ibn Taïmiya, *1*, 181 ; Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebet*, dans *Mélanges Nöldeke*, *1*, 317.

[dccliii] Ghazâlî, *Ihyâ' ulûm ad-dîn*, *1*, 78.

[dccliv] *Le Coran*, *87*, 17 ; *26*, 74 ; *55*, 16, 17 ; *20*, 127 ; *16*, 98 ; *28*, 60 ; *42*, 34.

[dcclv] *Ibid.*, *28*, 88 ; *Marc*, *13*, 6 ; Wensinck, *op. cit.*, 121, 190, 207.

[dcclvi] Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 196 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 107 ; Râzî, *6*, 679 ; Macdonald, *E. I.*, *1*, 305.

[dcclvii] *Le Coran*, *25*, 60 ; *67*, 2 ; *7*, 156.

[dcclviii] *Ibid.*, *10*, 53 ; *32*, 14 ; *11*, 41 ; etc. ; Ahrens, 79.

[dcclix] *Le Coran*, *57*, 3 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 111.

dcccclx H. Laoust : Ibn Taïmiya 62 note ; Hayyât, *Triomphe et réfutation d'Ibn ar-Râwandî* (éd. Nyberg), 12.

dcccclxi *Le Coran*, *55*, 27.

dcccclxii *Ibid.*, *87*, 1 ; *28*, 38 ; cf. *79*, 24 ; *44*, 30 etc.

dcccclxiii *Ibid.*, *43*, 82 ; *23*, 94 ; cf. *27*, 45 ; *39*, 67 ; *7*, 190 ; etc.

dcccclxiv *Le Coran*, *20*, 113 ; *23*, 117.

dcccclxv *Ibid.*, *20*, 91 ; *85*, 9 ; *67*, 1 ; *20*, 113 ; *62*, 1 ; *59*, 23 ; *114*, 2 ; *3*, 25 ; *36*, 83 ; *23*, 90 ; *6*, 75 ; etc. ; Ahrens, 78.

dcccclxvi *Corinthiens*, *10*, 26 ; *Le Coran*, *16*, 64 ; *42*, 53 ; etc.

dcccclxvii *Le Coran*, *2*, 261 ; etc. ; *27*, 38, 41 et 42.

dcccclxviii *Ibid.*, *38*, 33 ; *2*, 256 ; Baïdawî, *1*, 131 ; Ibn Manzûr, *8*, 78 ; Grimme, *2*, 16 ; Wensinck, *90*, 115.

dcccclxix *Genèse*, *1*, 2 ; *Le Coran*, *11*, 9 ; Grimme, *2*, 45 ; Hastings, 42.

dcccclxx *Le Coran*, *69*, 33 ; *Néhémie*, *8*, 6.

dcccclxxi *Le Coran*, *70*, 3 et 4 ; *46*, 15 ; Grimme, *2*, 36 ; Dussaud, *1*, 102.

dcccclxxii *Le Coran*, *20*, 174 ; *26*, 48 ; *40*, 12 ; *32*, 29 ; *22*, 61 ; *34*, 23 ; *13*, 10.

dcccclxxiii *Ibid.*, *17*, 111 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 85 (?).

dcccclxxiv *Le Coran*, *16*, 31 ; *40*, 28, 37 et 73 ; *45*, 36 ; *59*, 22 ; Ahrens (*op. cit.*, p. 78) renvoie à *Daniel*, *7*, 14 et 27.

dcccclxxv *Le Coran*, *86*, 8 ; *75*, 40 ; *42*, 28 ; *24*, 44 ; *4*, 139 ; *5*, 20 etc. ; Cf. Ahrens (p. 80), qui renvoie à *Psaumes*, *90*, 4 ; *115*, 3 ; *135*, 6.

dcccclxxvi *Le Coran*, *54*, 42, 43 ; *18*, 43 ; *36*, 39 ; *10*, 5 ; *25*, 2 ; *87*, 3 ; *80*, 19 ; *34*, 17 ; *41*, 9 ; *27*, 58.

dcccclxxvii *Le Coran* depuis *100*, 11 jusqu'à *5*, 11 ; et *31*, 34 ; *49*, 13 ; *31*, 15 ; *22*, 62.

dcccclxxviii *Ibid.*, *84*, 14 ; *20*, 35 ; *96*, 14 ; *2*, 103 ; etc.

dcccclxxix *Ibid.*, *50*, 15 ; *57*, 4 ; *34*, 49.

dcccclxxx *Ibid.*, *27*, 63 ; *11*, 64 ; *2*, 182.

dcccclxxxi *Le Coran*, *86*, 4 ; *48*, 80 ; *10*, 108 ; *6*, 66 et 107 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 6.

dcccclxxxii *Ibid.*, *11*, 60 et 88 ; *42*, 4 et 47 ; *6*, 104 et 107 ; *4*, 82.

dcccclxxxiii *Ibid.*, *42*, 4 ; *39*, 42 ; *18*, 16 et 25 ; *32*, 3 ; *12*, 102 ; *19*, 40 ; *42*, 6 sq. *6*, 14.

dcccclxxxiv *Ibid.*, *16*, 101 ; *11*, 90 ; *14*, 13 sq. ; *54*, 13 ; *4*, 83, 109, 131, 169 ; *33*, 3, 17.

dcccclxxxv *Ibid.*, *23*, 45 ; *17*, 36 ; *67*, 70 et 88 ; *10*, 108 ; *39*, 42 ; *6*, 66 ; *3*, 107, 109, 131, 169 ; *33*, 3 et 47 ; Tabarî, *Annales*, 111.

dcccclxxxvi *Le Coran*, *39*, 53 ; Ahrens, 70 et note 3.

dcccclxxxvii *E. I.*, *1*, 306 et Tirmidhî, 1168.

dcccclxxxviii *Le Coran*, *12*, 101 ; *31*, 15 ; *67*, 16 ; *6*, 18, 103 ; *62*, 15, 18 ; *22*, 62 ; *33*, 34 ; *42*, 18.

dcccclxxxix *Ibid.*, *26*, 220 ; *53*, 21 ; *84*, 23 ; *50*, 15 ; *70*, 69 ; *67*, 13 ; etc.

dccccxc *Ibid.*, *85*, 20 ; *20*, 109 ; *Psaumes*, *139*, 5 ; Ahrens, *Mohammed*...

dccccxci Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 143, 148.

dccccxcii *Le Coran*, *4*, 146 ; *17*, 3 ; *31*, 30 ; *42*, 22 ; etc.

dccccxciii *Ibid.*, *82*, 6 ; *80*, 18 ; *34*, 4 ; *23*, 117 ; *81*, 40 ; *56*, 76 ; etc.

dccccxciv *Ibid.*, *19*, 51, 54 ; *38*, 8 ; *29*, 34, 42 ; *27*, 72, 90 ; etc.

dccccxcv Ibn Taïmiya, *1*, 207 ; cf. al-'Aïnî, *1*, 174.

dccccxcvi *Le Coran*, *89*, 16 ; *51*, 57, 59 ; *23*, 74, 42, 18 ; *34*, 38 ; *13*, 26 ; *62*, 11 ; *5*, 114.

dccccxcvii *Ibid.*, *76*, 8 ; *2*, 160 ; *3*, 29 ; *5*, 59.

dccccxcviii *Ibid.*, *5*, 21 ; Ahrens, 85 ; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans*, 85.

dccccxcix Le Coran, 19, 96 ; 85, 14 ; 73, 20 ; Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, 16, 87, 88.

cm *Le Coran*, *57*, 27, 29 ; *2*, 203 ; *3*, 28.

cmi *Ibid.*, *2*, 172, 185 ; *58*, 10 ; *5*, 3 ; *76*, 5 ; *5*, 191, 197 ; cf. P. S. de la note 1000.

cmii *Ibid.*, *44*, 1 ; *43*, 2, 3 ; *45*, 15 ; *6*, 89 ; *3*, 43, 73, 75 ; *5*, 110 ; Horovitz, *Koran...*, 73.

cmiii *Ibid.*, *26*, 20, 83, 85 ; *19*, 13 ; *38*, 19 ; *43*, 63 ; *21*, 74 ; *12*, 22 ; *31*, 11 ; *17*, 41 ; *16*, 126.

cmiv *Ibid.*, *3*, 43, 252 ; etc.

cmv *Ibid.*, *31*, 1, 10 ; *3*, 51.

cmvi *Ibid.*, *95*, 8 ; *11*, 47 ; *10*, 109 ; Cf. *E. I.*, *1*, 305.

cmvii *Isaïe*, *29*, 14 ; *Jérémie*, *18*, 18 ; *Chroniques*, *2*, 1, 10 ; *Proverbes*, *3*, 8 ; *Job*, *28*, 12, 23.

cmviii *Le Coran*, *6*, 153 ; *4*, 154 ; *5*, 11, 46.

cmix *Ibid.*, *6*, 69 ; *2*, 45, 117.

cmx *Ibid.*, *21*, 18 ; *17*, 83 ; *31*, 19 ; *22*, 51 ; *41*, 23 ; *7*, 115 ; *13*, 18 ; *52*, 47.

cmxi *Ibid.*, *2*, 29.

cmxii *Ibid.*, *34*, 6 ; *38*, 21 ; *3*, 148 ; *10*, 33, 37 ; cf. *28*, 75 ; *34*, 23 ; *8*, 4 sq.

cmxiii *Le Coran*, *27*, 84, 87 ; *17*, 17 ; *27*, 84.

cmxiv *Ibid.*, *32*, 13 ; *41*, 24 ; *11*, 42 ; *6*, 73.

cmxv *Ibid.*, *16*, 104 ; cf. *11*, 20 ; *40*, 26 ; *28*, 1, 2 ; *2*, 85, 103, 113, 139, 142, 144, 171, 253 ; *3*, 53, 55, 104 ; *4*, 168.

cmxvi *Ibid.*, *7*, 41, 51, 103, 168, 180 ; *19*, 35 ; 10, 34, 36, etc. ; *46*, 29 ; 35, 28 ; *6*, 75 ; cf. *47*, 3 ; *13*, 1 à 19, etc.

[cmxvii] *Ibid.*, *61*, 9 ; *48*, 28 ; *38*, 4 ; *9*, 13, 29 ; Lods, *Les Prophètes d'Israël ... Judaïsme*, 275.

[cmxviii] Hirschfeld, *New Researches...*, *11*, 795.

[cmxix] *Le Coran*, *4*, 106 ; *5*, 52, 81, 86, 87 ; cf. *22*, 53.

[cmxx] *Ibid.*, *30*, 7 ; *39*, 7 ; *12*, 101 ; cf. *44*, 39 ; *15*, 85 ; *45*, 21 ; *16*, 3 ; *6*, 72 ; etc.

[cmxxi] *Ibid. 22*, 77.

[cmxxii] *Ibid.*, *21*, 97 ; *18*, 98 ; *7*, 42.

[cmxxiii] *Ibid.*, *50*, 18 ; *38*, 55 ; cf. *37*, 30 ; *3*, 43 ; etc.

[cmxxiv] *Ibid.*, *10*, 4 ; *34*, 25, 82 ; *6*, 73 ; etc.

[cmxxv] *Ibid.*, *17*, 25 ; *6*, 57 ; *7*, 87 ; *24*, 48 ; cf. *25*, 68 ; *46*, 33, 41, 14.

[cmxxvi] *Ibid.*, *16*, 92 ; *7*, 159, 180 ; *2*, 115.

[cmxxvii] *Ibid.*, *20*, 113 ; *23*, 117 ; *18*, 42 ; *31*, 29, 62 ; *22*, 6, 61 ; *24*, 25.

[cmxxviii] *Isaïe*, *51*, 5 ; Lods, *op. cit.*, *28*, 275.

[cmxxix] Ibn Qudâma, *12*, 305.

[cmxxx] Massignon, La Passion d'al-Hallaj, 566.

[cmxxxi] *Le Coran*, *33*, 53.

[cmxxxii] Hirschfeld, *op. cit.*, *1*, 312 ; *R. Hist. Rel.*, 1948.

[cmxxxiii] Devison, *E. I., 3* ; Hirschfeld, *11*, 784 ; Aubriff Johnson, *The One and the Many in the israelitish conception of God*, c. r. dans *Syria*, 1948, p. 144 ; Grimme, *Der Logos in Südarabien*, dans *Mélanges Nöldeke, 1*, 453.

[cmxxxiv] Hirschfeld, *op. cit.*, *1*, 309 et *11*, 796 sq.

[cmxxxv] Baïdawî, *1*, 243 sur *Le Coran*, *4*, 169.

[cmxxxvi] *Exode*, *19*, 19 ; *20*, 18 ; I *Rois*, *19*,9.

[cmxxxvii] Tabarî, *Tafsîr*, *17*, 3 ; *Le Coran*, *23*, 70 ; *21*, 27.

[cmxxxviii] *Le Coran*, *17*, 17 ; *32*, 13 ; *6*, 73.

[cmxxxix] *Ibid.*, *16*, 42 ; *28*, 62 ; *39*, 19 ; *7*, 163 ; etc.

[cmxl] *Ibid.*, *7*, 139, 141 ; *3*, 40 ; *4*, 169 ; Ibn Manzûr, *14*, 96 ; Ahrens, *op. cit.*, 133.

[cmxli] *Le Coran*, *97*, 4 ; *78*, 38 ; *70*, 4 ; *26*, 104, 193 ; Ch. Jean, dans *Mélanges Dussaud*, *2*, 701.

[cmxlii] *Jean*, *20*, 22 ; *Actes*, *1*, 8 ; *Luc*, *24*, 49 ; Renan, *Jésus*, 231.

[cmxliii] de Faye, *Origène*, *3*, 113.

[cmxliv] *Le Coran*, *12*, 87 ; *42*, 52 ; *58*, 22 ; Tabarî, *Tafsîr*, *13*, 19 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, trad. G.-D., 100 ; Ahrens, *op. cit.*, 126 ; l'Esprit est aussi une lumière pour franchir le dangereux passage du *çirât*.

[cmxlv] *Psaumes, 33*, 4 ; *147*, 18 ; *Isaïe, 2*, 1 ; *55*, 10, 11 ; *Jérémie, 23*, 29 ; Suyûti, *al-îtqân fî'ulûm al-Qurân, 1*, 33, 1 ; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, 40 ; Hastings, *Encyclopaedia...*, 15 ; Dus-

saud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*..., 50 ; Hirschfeld, *op. cit*., 7, 135 et 11, 97 ; Ahrens, *op. cit*., 133.

cmxlvi *Le Coran*, *2*, 81 et 254 ; *42*, 52 ; *58*, 22 ; *40*, 15 ; *5*, 109.

cmxlvii *Genèse*, *6*, 3 ; *Isaïe*, *51*, 3 ; *Proverbes*, 2 ; *Mathieu*, *27*, 50 ; *Luc*, *8*, 55 ; *23*, 46.

cmxlviii *Le Coran*, *10*, 25.

cmxlix *Ibid.*, *17*, 17 ; *16*, 1, 2 ; *40*, 15.

cml *Ibid.*, *97*, 4 ; *32*, 4 ; *65*, 22 ; *Le Coran*, trad. Blachère, *2*, 82 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 51 ; *Id*., *Der Logos in Südarabien*, dans *Mélanges Nöldeke*, *1*, 453 ; Brunnow-Fischer, 163.

cmli *Le Coran*, *40*, 15 ; *14*, 37 ; *65*, 5.

cmlii *Ibid.*, *17*, 87 ; *42*, 50 ; Ahrens, *op. cit.*, 183 et ses citations.

cmliii *Le Coran*, *16*, 1 ; *17*, 17 ; *61*, 1, 2 ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 99 ; Baïdawî, *1*, 549 ; *2*, 208 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 82.

cmliv *Le Coran*, *44*, 22 ; *2*, 181 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 59.

cmlv *Le Coran*, *79*, 5 ; *51*, 44 ; *23*, 27.

cmlvi *Psaumes*, *104*, 2 ; *Genèse*, *3*, 2 et 4 ; *Jean*, *1*, 4, 5 ; Wensinck, dans *Mélanges H. Basset*, *2*, 269.

cmlvii *Exode*, *34*, 2, 35.

cmlviii Ci-dessus, p. 61.

cmlix Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 320.

cmlx *Le Coran*, *14*, 1, 5 ; *39*, 23 ; *35*, 20 ; *13*, 27 ; *7*, 156 ; *6*, 39, 122 ; Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 319 sq. ; Ahrens, *op. cit.*, 116 et 136.

cmlxi *Le Coran*, *24*, 35 ; *66*, 8 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1012.

cmlxii Batdawî, *12*, 303.

cmlxiii *Le Coran*, *64*, 8 et 11 ; *61*, 8 ; *57*, 9 sq. ; *65*, 11 ; *24*, 35 ; *5*, 18.

cmlxiv *Ibid.*, *2*, 16 ; 258 et 259.

cmlxv Ibn Manzûr, *3*, 390 (?).

cmlxvi *Le Coran*, *2*, 249 ; Ahrens, 190 ; *Z. D. M. G.*, nouv. série, *9*, 21 ; cf. Vajda, *Rev. Hist. Rel*., 69, sur la *sakîna* dans la Kabbale.

cmlxvii Grimme, *op. cit.*, *2*, 53 ; Goldziher, *Abhandlungen zur arabischen Philologie*, *1*, 181 ; Hirschfeld, *New Researches*..., *11*, 450 ; *Exode*, *40*, 34 sq.

cmlxviii *Exode*, *24*, 16 sq.

cmlxix *Le Coran*, *48*, 4, 18 et 26.

cmlxx *Ibid.*, *9*, 26 et 40.

cmlxxi al-'Aïnî, *7*, 364.

cmlxxii Ibn al-Athîr, Madjd ad-dîn, *2*, 172, d. I.

[cmlxxiii] Ibn Manzûr, *17*, 76 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 360 ; Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 96 ; 96 ; Suyûti, *al-îtqân ...*, *1*, 143 ; *murûdj*, *1*, 94 sq.

[cmlxxiv] Bukhârî, *66*, 11 et 15 ; al-'Aïnî, *9*, 319 et 321.

[cmlxxv] Goldziher, *op. cit.*, *1*, 192, d. I.

[cmlxxvi] Ibn Manzûr, *17*, 76 ; Ibn al-Athîr, Madjd ad-dîn, *2*, 172.

[cmlxxvii] *Le Coran*, *8*, 11 ; *3*, 148 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 54 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 86.

[cmlxxviii] Goldziher, 182 et note 3.

[cmlxxix] al-'Aïnî, *7*, 294.

[cmlxxx] al-'Aïnî, *3*, 285 ; Ibn al-Athîr, Madjd ad-dîn, *2*, 172 ; *Le Coran*, *48*, 26.

[cmlxxxi] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 192 sur *Le Coran 2*, 28 ; Grimme, 48 ; Ahrens, 92 sq. ; Wensinck, *The muslim Creed*, 198 sq. ; *E. I.*, *3*, 201 ; Hirschfeld, *op. cit.*, *4*, 612.

[cmlxxxii] Ahrens, 92 ; Ibn Manzûr, *12*, 366.

[cmlxxxiii] al-'Aïnî, *1*, 49 et 55 ; Baïdâwî sur *Le Coran*, *2*, 28.

[cmlxxxiv] *Le Coran*, *55*, 14 ; *15*, 27.

[cmlxxxv] *Ibid.*, *38*, 77; *18*, 18; cf. *15*, 30; *17*, 63; *38*, 70; *2*, 32; Dussaud, *op. cit.*, *15*, 157; *E.I.*, *1*, 1076.

[cmlxxxvi] *Le Coran*, *87*, 8 ; *38*, 69 ; *19*, 94 ; *4*, 170.

[cmlxxxvii] *Ibid.*, *23*, 41.

[cmlxxxviii] *Ibid.*, *15*, 28 ; *2*, 28 ; etc.

[cmlxxxix] *Ibid.*, *55*, 1 ; Ahrens, 93 ; *Isaïe*, *6*, 2.

[cmxc] *Le Coran*, *15*, 16 ; *22*, 74.

[cmxci] *Ibid.*, *26*, 193 ; *2*, 91, 92 ; *66*, 4 ; etc. — Horovitz, *Koranische Untersuchungen*, 143 ; al-Ghilânî ('Abd al-qadîr), *Bahdjat al-asrâr*, *2*, 66 ; Schwab, *Vocabulaire de l'Angélologie*, 120 sq.

[cmxcii] *Le Coran*, *105*, 3 ; *8*, 9 ; *48*, 7 ; *3*, 120.

[cmxciii] *Ibid.*, *43*, 33 ; *6*, 73 ; *32*, 11 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1248.

[cmxciv] *Le Coran*, *41*, 30.

[cmxcv] *Psaumes*, *104*, 4 ; *Hébreux*, *1*, 7 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 115.

[cmxcvi] *Le Coran*, *13*, 11, 12 ; *6*, 61 ; cf. *86*, 4 ; *82*, 10 ; *80*, 13 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 48 ; lbn Manzûr, *2*, 111 ; Ahrens, *op. cit.*, 92.

[cmxcvii] Grimme, *op. cit.*, 2 ; Ahrens, *op. cit.*, 92 ; Tabarî, *Tafsîr*, *13*, 57 ; Wolff, *Mohammedanische Eschatologie*, 41.

[cmxcviii] *Chi'r*, *113*, 3.

[cmxcix] al-'Aïnî, *2*, 202.

[m] *Le Coran*, *43*, 77 ; *66*, 6 ; *96*, 18 ; *74*, 30 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 48 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie...*, 74 ; trad. 56 ; Ahrens, 93 sq. ; Weber, 239 ; *Matthieu*, *13*, 41.

P.S. à la note n° 901. Ce serait ici le lieu de dire un mot de la *baraka*. C'est avant l'Islam un effluve bienfaisant par lequel une divinité répond au sacrifice offert par ses fidèles ; en Islam, la récompense qu'Allah accorde à ses fidèles, croyants purs et observateurs de la Loi. La langue courante l'oppose comme « bénédiction » à la *'ana*, malédiction. (Voir en dernier lieu Chelhod, *La baraka chez les Arabes, R. H. R.*, 1955, 69 sq.)

[mi] Le Coran, 43, 8.

[mii] *Ibid.*, *113*, 1.

[miii] *Le Coran*, *21*, 31 ; Tabarî, *Annales*, 148.

[miv] *Le Coran*, *40*, 66 ; *64*, 3 ; *7*, 10 ; *79*, 27 ; *3*, 4 ; *90*, 1 et 2 ; *87*, 2.

[mv] *Ibid.*, *2*, 51 ; *57*, 22.

[mvi] Ch. Jean dans *Mélanges Dussaud*, *2*, 706.

[mvii] *Le Coran*, *59*, 24 ; *6*, 2, 111 ; cf. *51*, 17.

[mviii] *Genèse*, *1*, 2, 3 ; *Exode*, *31*, 27 ; *Le Coran*, *56*, 37 ; *32*, 3 ; *25*, 60 ; *71*, 9 ; *41*, 8, 11 ; *16*, 1 sq.

[mix] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 124 et note 11 ; Ahrens, 69 et références.

[mx] *Le Coran*, *2*, 27 ; *57*, 3 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 56 ; *27*, 111 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 361 ; *41*, 9 ; *16*, 15 ; *35*, 39.

[mxi] *Le Coran*, *13*, 2 sq. ; *31*, 9 ; *22*, 64 ; *13*, 3.

[mxii] Mlle Châtelet, *Bull. Inst. Fr. du Caire*, 1920, *18*, 21.

[mxiii] *Le Coran*, *2*, 27 ; *71*, 14.

[mxiv] *Genèse*, *2*, 7 ; *Le Coran*, *55*, 13 ; *15*, 16 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 152 sq. ; al-'Aïnî, 307 ; *E. I.*, *1*, 129 ; Hirschfeld, *1*, 86 et son renvoi au *Livre d'Enoch*.

[mxv] *Le Coran*, *38*, 71 ; *2*, 28 ; *3*, 60 ; Geiger et Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, *2*, 96 sq. ; Weber, 107 ; Ahrens, 93 ; cf. *Isaïe*, *6*, 3 et *Le Coran*, *20*, 7, 17, 18.

[mxvi] *Le Coran*, *38*, 72 ; *32*, 6 ; *2*, 29 sq. ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 155, 166, 171.

[mxvii] *Genèse*, *2*, 20.

[mxviii] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 155, 165 ; Ahrens, 93.

[mxix] al-'Aïnî, *7*, 307 ; Suyûti, *al-Muzhir fi 'ulûm al-lugha*, *1*, 6, 24.

[mxx] *Le Coran*, *15*, 18 à 33.

[mxxi] *Ibid.*, *38*, 76 ; *20*, 115 ; *17*, 63 ; *18*, 48 ; *7*, 10 ; *2*, 32 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 88, 90 ; Râzi, *3*, 193 ; Azraqî, *8*, 330.

[mxxii] Torrey, *The commercial theological terms in the Koran*, 71.

[mxxiii] Genèse, *2*, 21 ; Geiger et Kuhn, *op. cit.*, 100.

[mxxiv] Turdeau, *Les Apocryphes bogomiles, R. Hist. Rel.*, 1950, 176.

[mxxv] *Revue Hist. Rel.*, 1954, *1*, 242.

[mxxvi] Huçri, *Al-Qasrî*, *2*, 49.

[mxxvii] *Le Coran*, *15*, 54.

[mxxviii] Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 242 ; al-'Aïnî, *7*, 307 ; Horovitz, *Koranische ...*, 85.

[mxxix] *Le Coran*, *2*, 33 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 176 sq. ; al-'Aïnî, *7*, 315 ; *Genèse*, *2*, 21.

[mxxx] Horovitz, *op. cit.*, 109 ; *Mélanges Dussaud*, *2*, 689 ; *Le Coran*, *4*, 1.

[mxxxi] *Le Coran*, *20*, 116.

[mxxxii] *Ibid.*, *20*, 115 ; Tabarî, *Tafsîr*, *16*, 154 sq. ; Râzî, *6*, 71.

[mxxxiii] *Le Coran*, *7*, 18 ; *2*, 33 ; Grimme, *2*, 56.

[mxxxiv] *Genèse*, *2*, 9, 17 ; al-'Aïnî, *3*, 23 sq. ; Ahrens, 94 ; *sacred tree*, 130 ; Frazer, *The folklore of the Ancient Testament*, *1*, 45 ; Geiger et Kuhn, *op. cit.*, 102 ; Hirschfeld, *op. cit.*, 13, 455.

[mxxxv] *Le Coran*, *20*, 118-119 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 180 sur *2*, 33 ; Baïdawî sur *7*, 19 ; Râzî, *3*, 199.

[mxxxvi] *Ibid.*, *7*, 19.

[mxxxvii] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 181.

[mxxxviii] *Id.*, *ibid.*, *1*, 178 ; Râzî, *3*, 199 ; al-'Aïnî, *7*, 314 ; Hirschfeld, *1*, 86 ; Tha'labî, *Qiçaç al anbiyâ*, 32.

[mxxxix] Ahrens, 28 ; *Le Coran*, *95*, 1 ; *52*, 1 à 6.

[mxl] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 181 ; al-'Aïnî, *7*, 174.

[mxli] Râzî, *3*, 199.

[mxlii] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 180 sq.

[mxliii] *Le Coran*, *7*, 21 sq.

[mxliv] *Ibid.*, *20*, 120 ; *7*, 23 ; *2*, 34 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 181, 184 ; Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, *1*, 322 ; Horovitz, *op. cit.*, 37.

[mxlv] *Genèse*, *3*, 15.

[mxlvi] *Le Coran*, *2*, 35 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 187.

[mxlvii] *Le Coran*, *2*, 35 sq. ; Tabarî, *1*, 187.

[mxlviii] Qalqachandî, *Çubh al-A'châ*, *4*, 257 ; etc.

[mxlix] Tabarî, *1*, 120 sq. ; al-'Aïnî, *7*, 311.

[ml] Ya'qûbî, 14 ; Wâqidî, 5 sq.

[mli] Damyatî, *2*, 346.

[mlii] *Le Coran*, *5*, 30-34 ; Grimme, *2*, 81 ; al-'Aïnî, *7*, 317 ; Baïdawî, *1*, 254 ; Horovitz, 42, 131.

[mliii] *Le Coran*, *38*, 85 ; *32*, 13.

[mliv] Bukhârî, *8*, 1.

[mlv] *Ibid.*, *60*, 31 ; *65*, 3 ; al-'Aïnî, *7*, 410 ; Thorning, *Studien zu Bast Madad et-Taufiq : ein Beitrag zur Kenntniss des islamischen Vereinswesens*, 24, note 1.

[mlvi] *Le Coran*, *17*, 28 à 33 ; *56*, 58 à 71.

[mlvii] *Ibid.*, *78*, 6 à 16 ; *88*, 17 ; *56*, 59 et 62.

[mlviii] Wensinck dans *Mélanges Henri Basset*, *2*, 270 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 589 ; Baïdawî, *1*, 475.

[mlix] *Le Coran*, *36*, 37 ; *28*, 71.

[mlx] Tha'labî, *Qiçaç al anbiyâ*, 19.

[mlxi] *Le Coran*, *71*, 15 ; *36*, 38 ; *21*, 31 ; *10*, 5 ; *7*, 52 ; *39*, 7 ; etc.

[mlxii] *Ibid.*, *25*, 47, 48 et 63 ; Tabarî, *Tafsîr*, *19*, 11.

[mlxiii] Le Coran, *86*, 2, 3 ; Genèse, *1*, 14 ; Lods, *Les Prophètes d'Israël...*, 249.

[mlxiv] *Le Coran*, *25*, 62 ; *16*, 16.

[mlxv] Baïdawî, *2*, 44 et 395.

[mlxvi] *Le Coran*, *37*, 6 et 7 ; *15*, 16 à 18 ; *67*, 3 ; *41*, 11.

[mlxvii] *Genèse*, *2*, 5 ; *Psaumes*, *33*, 7 ; Ahrens, 69.

[mlxviii] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 149.

[mlxix] *Le Coran*, *14*, 30 ; *15*, 20 ; *80*, 24-29 ; *6*, 99, 142 ; *50*, 9 ; *Jérémie*, *17*, 6, 8 ; *Psaumes*, 1, 3 ; *Mathieu*, *3*, 8 ; Ahrens, 69, 82.

[mlxx] *Le Coran*, *11*, 8 ; *29*, 60 ; *42*, 10 ; *20*, 56 ; cf. *Mathieu*, *10*, 29 ; *6*, 26 ; Ahrens, 71.

[mlxxi] *Le Coran*, *16*, 5 à 8.

[mlxxii] *Ibid.*, *16*, 82 ; Tabarî, *Tafsîr*, *14*, 96.

[mlxxiii] *Le Coran*, *56*, 70 ; *57*, 25.

[mlxxiv] *Ibid.*, *55*, 19 ; *25*, 55 ; *35*, 13.

[mlxxv] *Le Coran*, *36*, 44 ; *23*, 22 ; *45*, 11 ; Horovitz, 130 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 310.

[mlxxvi] *Le Coran*, *42*, 31 ; *16*, 14 ; *35*, 13 ; Barthold, *Der Qoran und das Meer, Z. D. M. G.*, nouv. série, *8*, 37 et 43.

[mlxxvii] *Le Coran*, *30*, 45 ; *7*, 55 ; *23*, 18 ; *14*, 37 ; *35*, 2 ; *10*, 23.

[mlxxviii] *Ibid.*, *30*, 23 ; *13*, 13 ; *2*, 18 et 19 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 143.

[mlxxix] *Ibid.*, *35*, 25 ; *7*, 55 ; *6*, 38 et 99 ; *2*, 20 ; *24*, 44.

[mlxxx] *Ibid.*, *16*, 82 ; Ghazâlî, *al-Hikma fi 'l-Makhluqât*, 48.

[mlxxxi] *Le Coran*, *42*, 9 ; 48 et 49 ; *6*, 143 ; *39*, 8 ; *7*, 171.

[mlxxxii] *Ibid.*, *30*, 19 ; *25*, 56.

[mlxxxiii] *Ibid.*, *86*, 5 ; *77*, 20 ; 80, 17 ; *82*, 7 ; *53*, 46 ; *78*, 8 ; *51*, 49 ; *43*, 11 ; *75*, 38 ; *53*, 46 ; *36*, 36.

[mlxxxiv] *Ibid.*, *89*, 14 ; *75*, 3 ; 13 et 14.

[mlxxxv] *Ibid.*, *23*, 12 ; *18*, 36 ; *40*, 69 ; *3*, 4 ; Tabarî, *Tafsîr*, 18, 7 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 277.

[mlxxxvi] *Le Coran*, *32*, 6 ; *30*, 20 et 53 ; *16*, 80 ; *40*, 69 ; *35*, 12 ; *95*, 5.

[mlxxxvii] *Ibid. 52*, 35 ; *76*, 1.

[mlxxxviii] *Ibid.*, *76*, 28 ; *36*, 82 ; *4*, 132.

[mlxxxix] *Ibid.*, *23*, 18 ; *41*, 19 ; *42*, 27 ; *7*, 55 ; *8*, 26 ; *2*, 26 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 142.

[mxc] *Le Coran*, *32*, 4 ; Baïdawî, *5*, 75.

[mxci] *Ibid.*, *17*, 46 ; *10*, 50 ; *13*, 14 ; *22*, 18 ; *17*, 46 ; *55*, 5.

[mxcii] Chateaubriand, *Le Génie du Christianisme*, *2*, 196.

[mxciii] *Le Coran*, *36*, 60 ; *17*, 2.

[mxciv] *Jérémie*, *31*, 31 ; Grimme, *2*, 148 ; Ahrens, 124 ; Guignebert, *Jésus*, 365 sur *Marc* : *2*, 25.

[mxcv] *Le Coran*, *20*, 121.

[mxcvi] *Ibid.*, *2*, 38, 44 et 60 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 151.

[mxcvii] *Le Coran*, *9*, 112 ; *5*, 15 et 16 ; Tabarî, *op. cit.*, *11*, 24.

[mxcviii] *Le Coran*, *5*, 74.

[mxcix] *Ibid.*, *6*, 7 et 92 ; *2*, 25, 119 et 154 ; *30*, 2 sq. ; *71*, 4 et 75.

[mc] *Le Coran*, *97*, 1 ; *75*, 17 ; *76*, 23 ; *55*, 7 ; *96*, 1.

[mci] Grimme, *Mohammed*, *2*, 45.

[mcii] *Le Coran*, *85*, 21, 22 ; *36*, 11 ; *23*, 51 ; *7*, 142, 149, 153 ; Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 77 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 52.

[mciii] *Le Coran*, *87*, 18 ; *26*, 196 ; *2*, 73 ; *96*, 4 ; *6*, 91 ; *98*, 2 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 43 ; Tabarî, *op. cit.*, *20*, 145 ; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 33.

[mciv] *Le Coran*, *16*, 91 et 104 ; *46*, 12 ; *6*, 60 ; *14*, 4 ; *23*, 64.

[mcv] *Ibid.*, *25*, 14 et 34 ; *11*, 1 ; *97*, 1 ; *17*, 107 ; al-'Aïnî, 1, 65 ; Horovitz, *Koranische ...*, 76.

[mcvi] *Le Coran*, *21*, 107 ; *66*, 2 ; *3*, 96 et 158 ; *5*, 5 ; *Jean*, *1*, 17.

[mcvii] Ceux qui n'ont pas été atteints par la prédication Blachère, 861, « les Gentils ». — En un sens voisin, Mohammed était '*ummî*.

[mcviii] *Le Coran*, *3*, 19 à 22 ; *7*, 17 ; etc.

[mcix] *Ibid.*, *54*, 23 et 52 ; *26*, 196 ; *23*, 55 ; *16*, 46 ; *35*, 23 ; *3*, 181 ; Ahrens, *op. cit.*, 50.

[mcx] *Le Coran*, *17*, 57 ; *4*, 161 ; Horovitz, *op. cit.*, 70 ; Ahrens, 132.

[mcxi] *Le Coran*, *21*, 105 ; *Psaumes*, *37*, 29.

[mcxii] *Le Coran*, *62*, 5 ; *3*, 2 ; *7*, 156, etc.

[mcxiii] Horovitz, 42 et 71 ; Ahrens, 132.

[mcxiv] *Le Coran*, *42*, 5 ; *29*, 50 ; *43*, 2 ; *44*, 58 ; *20*, 112 ; *12*, 2 ; *41*, 44 ; *19*, 97 ; Ahrens, 46 et 135 ; Ibn Qudâma, *7*, 42.

[mcxv] Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 77 ; Ahrens, 52 ; *Le Coran*, *54*, 51 ; *34*, 25 ; *3*, 174.

[mcxvi] *Le Coran*, *43*, 1 à 3 ; *13*, 39 ; *3*, 5.

[mcxvii] *Ibid.*, *10*, 16 ; *13*, 39 ; al-'Aïnî, *11*, 4 ; Suyûtî, *al-îtqân*, *2*, 20. Milliot, *Introduction à l'étude du Droit musulman*, 120.

[mcxviii] *Le Coran*, *17*, 84 ; *18*, 19 ; *76*, 2 ; *25*, 52.

[mcxix] *Ibid.*, *32*, 22 et 29 ; *41*, 16 ; *6*, 88 ; *85*, 40.

[mcxx] *Ibid.*, *39*, 24 ; *34*, 49 ; *20*, 120.

[mcxxi] *Ibid.*, *59*, 49 ; Wensinck, *The muslim Creed*, 54 ; Ibn Qudâmâ, *8*, 321.

[mcxxii] *Le Coran*, *96*, 3 ; *68*, 1 ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 10 et *30*, 139.

[mcxxiii] Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 8 ; Ibn Qudâmâ, *8*, 320.

[mcxxiv] Suyûti, *al-îtqân*..., *2*, 203, etc.

[mcxxv] *Le Coran*, *78*, 23, 29, 51 et 64 ; *45*, 28 ; Ghazâlî, *a1-Durrat*..., 79.

[mcxxvi] *E. I., 3*, 883 ; Hirschfeld, *12*, 733 et 745 ; Ch. Jean, *Notules de sémantique hébraïque*, dans *Mélanges Dussaud, 2*, 708 ; Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, et *C. R. Ac. Insc.*, 1945 ; Blachère dans *Semitica, 1*, 69 à 77.

[mcxxvii] Dupont-Sommer dans *Rev. Hist. Rel.*, 1952, p. 1.

[mcxxviii] Ch. Jean, *loc. cit.*, 737 ; *Deutéronome*, *12*, 22 à 24.

[mcxxix] *Le Coran*, *35*, 9 et 19 ; *41*, 46 ; Tabarî, *Tafsîr*, *22*, 69.

[mcxxx] *Le Coran*, *7*, 189 ; *10*, 11.

[mcxxxi] *Ibid.*, *86*, 85 ; *55*, 13 ; *90*, 2 ; *89*, 14 ; *75*, 3, 13, 14 et 23.

[mcxxxii] *Ibid.*, *6*, 93 ; *45*, 14 (16, 112) ; *11*, 107 ; *91*, 7 à 10 ; *73*, 20 ; *20*, 70 ; etc. — Dans *6*, 12, on lit « Allah a inscrit la grâce contre *nafsihi* », contre lui-même, pour se l'imposer à soi-même.

[mcxxxiii] *Le Coran*, *7*, 22 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 60 ; Râzî, *3*, 195.

[mcxxxiv] *Le Coran*, *53*, 23 ; *79*, 40 ; *19*, 70.

[mcxxxv] *Ibid.*, *50*, 15 ; *20*, 96 ; *38*, 25 ; etc.

[mcxxxvi] *Ibid.*, *16*, 35 ; *34*, 49 ; *12*, 53 ; *28*, 50.

[mcxxxvii] Massignon, L'idée de l'Esprit dans l'Islam (Eranos Jahrbuch, Zurich, 1946).

[mcxxxviii] *Semitica*, 1948, *1*, 769 sq.

[mcxxxix] Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, et *Id.*, *C. R. Ac. Ins.* avec Lods : 25 mai 1945 ; Ch. Jean, *Notules de sémantique hébraïque*, 711.

[mcxl] *Le Coran*, *39*, 40 ; cf. *6*, 60 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 6 ; *7*, 127 ; Baïdawî, *1*, 293 ; *2*, 199 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 678.

[mcxli] Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 6.

[mcxlii] Hirschfeld, *11*, 751 ; Wensinck, 222.

[mcxliii] Hirschfeld, *11*, 745.

[mcxliv] Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 10, 13 ; al-'Aïnî, *2*, 198 ; Ibn Qutaïba, *K. mukhtalaf al-hadîth*, 273.

[mcxlv] *Le Coran*, *7*, 38 ; Ibn Taïmiya, *Fatâwi*, *1*, 405.

[mcxlvi] Bukhârî, *60*, 2 ; al-'Aïnî, *2*, 210 et *7*, 318.

[mcxlvii] Ibn Qudâmâ, *7*, 289 ; al-'Anbâri, *K. al-addâd*, 271.

[mcxlviii] Wensinck, *Musl. Creed*, 117, 164 et 235.

[mcxlix] Ibn Manzûr, *3*, 289.

[mcl] *Le Coran*, *94*, 1 ; *39*, 23 ; *18*, 27 ; *20*, 26; *27*, 76; *17*, 53; *29*, 48; *10*, 58 ; *2*, 236; *3*, 148; etc.

[mcli] Ch. Jean, Notules de sémantique hébraïque, 714 ; Hirschfeld, New Researches, 11, 749.

[mclii] *Le Coran*, *22*, 45 ; 79, 8 ; *23*, 65 ; *40*, 18 ; *33*, 10 et 16 ; *26*, 193.

[mcliii] *Ibid.*, *57*, 27 ; *2*, 9 ; *9*, 14 et 15 ; *8*, 24 ; *16*, 110 ; *40*, 37.

[mcliv] *Ibid.*, *67*, 23 ; *38*, 8 ; *53*, 11 ; *14*, 40.

[mclv] *Genèse*, *6*, 3 ; *Psaumes*, *78*, 39 ; *Jean*, *3*, 6 ; *Le Coran*, *7*, 28 et 29 ; *56*, 5 ; *40*, 63 ; *8*, 15 ; Hirschfeld, *op. cit.*, *11*, 749.

[mclvi] *Le Coran*, *15*, 33 ; *19*, 17 ; *26*, 15 ; *12*, 32.

[mclvii] *Ibid.*, *21*, 35 et 36. Des penseurs musulmans ont eu plus tard une conception de l'âme fort différente. Je nie laisse aller à citer un mot des « traités des Frères de la Pureté » : *rasâîl ikhwân aç-çafâ*, teintés de chî'isme, apparentés aux ismaéliens et aux Qarmates ; ils ne connaissent que la *nafs* : « C'est une essence céleste, de lumière *nûrâniya*, vivante, consciente, agissante, sensible, compréhensible, qui ne meurt point, mais qui subsiste éternellement, soit dans la joie, soit dans la peine. »

[mclviii] *Le Coran*, *45*, 23 ; Hirschfeld, *1*, 661 ; etc.

[mclix] Grimme, *Mohammed*, *2*, 70 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 95.

[mclx] *Le Coran*, *18*, 48 ; *2*, 32 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 173 ; Râzi, *3*, 191 ; *E. I.*, *3*, 203 ; Horovitz, *Koran, Untersuchungen*, 87 et 120 ; Ibn Manzûr, *9*, 218 ; Torrey, *Theol. terms in the Koran*, 71 ; Ahrens, *op. cit.*, 93.

[mclxi] Tabarî, *Tafsîr*, *I*, 180 sq. sur *Le Coran*, *2*, 34, copie de *Genèse*, *3*, 14.

[mclxii] Geiger et Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, 99 sq. ; Grimme, *2*, 62 ; Torrey, *op. cit.*, 71 ; Hirschfeld, *4*, 600 ; Ahrens, 93 sq., opine pour l'origine hébraïque du nom d'Iblis.

[mclxiii] Djâhiz, *K. al-Hayawân*, 1re éd., *1*, 52 et 54 ; *Genèse*, *3*, 1.

[mclxiv] *Le Coran*, *17*, 64 sq. ; Ahrens, 93.

[mclxv] Tabarî, *Tafsîr*, 90; Râzî, *3*, 194; Abdû (Chaïkh), *Tafsîr*, *7*, 336; *Rasâïl ikhwân aç-Çafâ*, *1*, 186.

[mclxvi] *Le Coran*, *15*, 35 sq.; *7*, 16; Tabarî, *Annales*, *1*, 158 et 176; Tabarî, *Tafsîr*, *14*, 21; Râzî, *3*, 193.

[mclxvii] *Le Coran*, *43*, 19 ; *27*, 24 ; *29*, 37 ; *34*, 40 ; *6*, 100 ; *37*, 63.

[mclxviii] *Ibid.*, *37*, 108 ; *7*, 27 ; cf. *18*, 53.

[mclxix] *Ibid., 4*, 18 ; *5*, 92.

[mclxx] *Ibid., 2*, 228, *15*, 16.

[mclxxi] *Ibid., 2*, 271 ; *35*, 6 ; *7*, 26.

[mclxxii] *Ibid., 2*, 204.

[mclxxiii] *Ibid.*, *19*, 45 ; *43*, 35 ; *4*, 42 ; *6*, 121 ; *17*, 55 ; *12*, 102 ; *71*, 27 ; cf. *Corinthiens*, *2*, 4 ; *Éphésiens*, *6*, 12 ; *Jean*, *12*, 3 et *14*, 30.

[mclxxiv] *Le Coran*, *50*, 22 ; Tabarî, *Tafsîr*, *27*, 93.

[mclxxv] *Le Coran*, *2*, 13 ; *3*, 149 ; *21*, 3 ; *57*, 13.

[mclxxvi] *Akâm al-mardjân ...*, 26 ; *Le Coran*, *4*, 63, 78, 91 et 113.

[mclxxvii] *Le Coran*, *6*, 112 ; *22*, 51 ; *12*, 5, 42 et 101 ; *29*, 37 ; *28*, 14 ; Ahrens, 92.

[mclxxviii] *Le Coran*, *23*, 99 ; *41*, 36 ; *16*, 100 ; *7*, 200.

[mclxxix] *Ibid.*, *3*, 169 ; *68*, 45 ; *4*, 78 ; *Akâm al-mardjân*, 89.

[mclxxx] *Le Coran*, *34*, 20 ; *2*, 226 ; Lods, *Les Prophètes d'Israël*, 380 ; Hirschfeld, *4*, 580, 598.

[mclxxxi] *Le Coran*, *7*, 54 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 622 ; Ahrens, 82 et ses références bibliques.

[mclxxxii] Grimme, *Mohammed*, *2*, 150 ; Goldziher, *Abband. zur arabischen Philologie*, 94 ; Freytag, *...arabischen Sprache*, 51 sq. ; trad. 62 ; Ahrens, 84.

[mclxxxiii] Bukhâri, *23*, 83.

[mclxxxiv] *Le Coran*, *4*, 174 ; cf. *76*, 29 et *42*, 6.

[mclxxxv] *Ibid.*, *16*, 85 ; *29*, 67 ; *33*, 9 ; *5*, 14.

[mclxxxvi] *Ibid.*, *73*, 20 ; *2*, 194 ; *3*, 66.

[mclxxxvii] *Ibid.*, *90*, 17 ; *17*, 25 ; *30*, 21 ; Ahrens, 87.

[mclxxxviii] *Le Coran*, *6*, 12 ; Mainz, *Begriff über den göttlichen Gnade im Islam*, C. R. 19e Congrès Orientalistes, 566 sq.

[mclxxxix] Feydeau, P. R. *2*, 532, avec ses références.

[mcxc] *Le Coran*, *51*, 18 ; *21*, 19 ; *7*, 54 ; *2*, 286.

[mcxci] *Ibid.*, *3*, 6 et 129 ; *4*, 67 ; Baïdawî, *1*, 146 ; Râzî, *2*, 112.

[mcxcii] *Le Coran*, *2*, 182.

[mcxciii] Ibn Manzûr, *17*, 193.

[mcxciv] *Le Coran, 74*, 30 et 31 ; Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie, 1*, 88.

[mcxcv] *Le Coran*, *7*, 153 ; *37*,162 ; Ahrens, 83.

[mcxcvi] *Le Coran*, *20*, 131 ; *41*, 14 ; *67*, 2 ; *16*, 23 ; *39*, 61 ; *14*, 19 ; *64*, 15 ; *92*, 8 ; *19*, 80 ; Grimme, *op. cit.*, 2 ; Abrens, 100.

[mcxcvii] *Le Coran*, *2*, 151 ; *21*, 83 ; *10*, 107 ; *6*, 17 ; cf. *89*, 13 et *41*, 50 ; *17*, 85 ; *30*, 32 et 35 ; *11*, 12 ; *6*, 44 ; 64, *11* ; *3*, 159 et 183 ; *4*, 80 ; *9*, 50.

[mcxcviii] *Ibid.*, *74*, 18 ; Tabani, *Tafsîr*, *29*, 84 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 108.

[mcxcix] *Le Coran*, *2*, 15 et 29 ; cf. *9*, 112.

[mcc] *Ibid.*, *2*, 258 ; *3*, 27 ; *4*, 47, 78 et 83.

[mcci] *Ibid., 22*, 13 ; *9*, 51.

[mccii] *Ibid., 13*, 12 ; *8*, 55.

[mcciii] *Ibid.*, *92*, 5.

[mcciv] al-'Aïnî, *1*, 537 sur *Le Coran*, *84*, 8.

[mccv] Hayyât, *Triomphe et réfutation d'Ibn ar-Râwandî*, 85 ; al-'Aïnî, *11*, 20.

[mccvi] *Le Coran*, *2*, 187.

[mccvii] Ibid., 3, 5.

[mccviii] *Ibid.*, *2*, 96 ; cf. *6*, 23 et 53 ; *4*, 93 ; *33*, 14 ; *57*, 13.

[mccix] *Le Coran*, *9*, 47 à 49 ; *22*, 57 et 52.

[mccx] al-'Aïnî, 459 sq.

[mccxi] *Le Coran*, *19*, 76 ; Bukhâri, *56*, 77 et 182 ; Wensinck, *Musl. Creed*, 55.

[mccxii] al-'Aïnî, *11*, 10 ; Ibn Qudâma, *8*, 301.

[mccxiii] *Le Coran*, *17*, 17 ; Grimme, *op. cit.*, 108.

[mccxiv] *Le Coran*, 6, 123 ; *Ezéchiel* ; Havet, *La modernité des Prophètes*, 126 ; Lods, *Les Prohètes d'Israël et les debuts du Judaïsme*, fin.

[mccxv] *Le Coran*, *29*, 9 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 88 ; Horovitz, *op. cit.*, 64.

[mccxvi] *Le Coran*, *2*, 7.

[mccxvii] *Ibid.*, *9*, 65 ; 139 et 149 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 104 ; Baïdawî, *1*, 392.

[mccxviii] *Le Coran*, *8*, 21 ; *47*, 18 ; *2*, 141, 154 et 169 ; *16*, 19 ; *4*, 55 ; *5*, 45 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 197.

[mccxix] *Le Coran*, *9*, 81 et 85 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 125 et 130 ; Ibn Hichâm, *4*, 197.

[mccxx] *Le Coran*, *45*, 15 ; *30*, 46 ; *2*, 84.

[mccxxi] *Ibid.*, *93*, 11 ; *52*, 29 ; *28*, 46 ; *21*, 107 ; Tabarî, *Tafsîr*, *23*, 108, 1 ; Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 222 ; Ahrens, 86.

[mccxxii] *Le Coran*, *56*, 10 ; *23*, 63 ; *35*, 29 ; *9*, 101 ; *83*, 21 et 27.

[mccxxiii] *Ibid.*, *47*, 8 ; *73*, 10 ; *2*, 215 ; *3*, 151 et 168 ; *4*, 98 ; *9*, 122.

[mccxxiv] *Ibid.*, *39*, 67 ; *36*, 29 ; *87*, 2 ; cf. *76*, 16 ; *3*, 19 ; al-'Aïnî, *11*, 19 ; Ahrens, 81.

[mccxxv] *Le Coran*, *54*, 49.

[mccxxvi] *Ibid.*, *19*, 36 ; *21*, 40 et 65 ; *40*, 10 ; *3*, 111 ; *6*, 8 ; Râzi, *6*, 145 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 20 ; Ahrens, 134.

[mccxxvii] *Le Coran*, *22*, 10 ; Ahrens, 82.

[mccxxviii] *Le Coran*, *36*, 6 ; *17*, 47 ; *18*, 55 ; *32*, 22 ; *30*, 52 ; *42*, 3 ; *35*, 20, 21 ; *27*, 82 ; *6*, 39 ; Wensinck, *op. cit.*, *2*, 238.

[mccxxix] *Le Coran*, *7*, 177 et 178 ; cf. *36*, 9 ; *16*, 39 ; *11*, 38 ; *31*, 6.

[mccxxx] Râzî, *2*, 329.

[mccxxxi] *Le Coran*, *2*, 69.

[mccxxxii] Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, 113 ; Horovitz, 29 sq. ; *Isaïe*, *6*, 9 et 110 ; *Job*, *5*, 14 ; *Mathieu*, *4*, 3 et 9 ; *13*, 38 ; *Marc*, *4*, 10 à 12 ; *Jean*, *12*, 39.

[mccxxxiii] *Le Coran*, *35*, 10 ; *56*, 60 ; *28*, 14 ; *3*, 139 ; *4*, 40 ; Ibn Qudâma, *8*, 314.

[mccxxxiv] *Le Coran*, *7*, 164.

[mccxxxv] *Ibid.*, *36*, 43 ; *23*, 51 ; *18*, 43 ; al-'Aïnî, *11*, 18.

[mccxxxvi] *Épître Jacques*, *4*, 13 à 15 ; Luc, *12*, 15 sq. ; Renan, *Antéchrist*, 54 ; Ahrens, 82.

[mccxxxvii] *Le Coran*, *57*, 22.

[mccxxxviii] *Ibid.*, *28*, 67 ; *4*, 32 ; *9*, 118 ; cf. *9*, 5.

[mccxxxix] *Ibid.*, *39*, 54 ; *6*, 159 ; Tabanî, *Tafsîr*, *15*, 161 ; Baïdawî, *1*, 326 ; Grimme, *2*, 112.

[mccxl] *Le Coran*, *5*, 16 et 79.

[mccxli] *Ibid.*, *18*, 28 ; *39*, 37 ; *10*, 100 ; etc. ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 112.

[mccxlii] *Le Coran*, *92*, 8 sq. ; Bukhârî, *23*, 83 ; al-'Aïnî, *4*, 208 ; *9*, 173 ; Baïdawî, *2*, 406 ; Tabani, *Tafsîr*, *25*, 6 et 27 ; *30*, 120.

[mccxliii] Ibn Qudâma, *8*, 308.

[mccxliv] *Le Coran*, *2*, 226 ; cf. *23*, 64.

[mccxlv] Ibn Qutaïba, *K. ach-Chi'r*..., 272, 14.

[mccxlvi] *Les Mille et Une Nuits*, 315e nuit.

[mccxlvii] Ibn Qudâma, *8*, 294, 309 et 312 ; al-'Aïnî, *11*, 5.

[mccxlviii] Tabarî, *Tafsîr*, *26*, 6.

[mccxlix] *Le Coran*, *2*, 28, et ci-dessus p. 288 sq.

[mccl] al-'Aïnî, *7*, 307.

[mccli] *Le Coran*, *26*, 105 sq. ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie*..., 48.

[mcclii] *Le Coran*, *53*, 40 ; *48*, 39.

[mccliii] *I Corinthiens*, *9*, 2 ; Horowitz, 53 ; Ahrens, 131, note 7.

[mccliv] Lods, *Israël, des origines an milieu du VIIIe siècle*, 86 et note 2 ; *Romains*, *5*, 12 et 21 ; Renan, *Marc Aurèle* (10e éd.) 84 sq. ; Pascal, *Pensées*, art. 11 ; 5 *bis*, 5 *ter* et 6 ; Bossuet, *Discours Histoire Universelle*, 2e partie, no 13.

[mcclv] *Le Coran*, *15*, 87 ; *39*, 24 ; Horovitz, 26 sq.

[mcclvi] Tirmidhî, *1*, 5, 33 ; *95*, 16 à 96, 2 ; Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 316.

[mcclvii] *Le Coran*, *3*, 2, 14 et 34 ; *12*, 111 ; *38* ; *46*, 11 ; Ahrens, 129.

[mcclviii] *Le Coran*, *2*, 254 ; *37*, 77.

[mcclix] Jacob, *op. cit.*, 246 sq.

[mcclx] *Le Coran*, *33*, 12, 22, 36 ; *59*, 4, 6, 7 et 8.

[mcclxi] *Le Coran*, *2*, 58, 85, 130, etc.

[mcclxii] Horovitz, 45, 48 sq.

[mcclxiii] *Le Coran*, *4*, 45 ; *28*, 75 ; Wellhausen, *2*, 287 ; Horovitz, 50 ; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, *2*, 194.

[mcclxiv] Jacob, 192 ; Ahrens, 130.

[mcclxv] *Le Coran*, *40*, 18.

[mcclxvi] *Ibid.*, *2*, 119 ; *5* ; 57 ; *3*, 30 et 31.

[mcclxvii] Ibn Taïmiya, *1*, 415.

[mcclxviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 153.

[mcclxix] Horovitz, 49.

[mcclxx] *Le Coran*, *68*, 50 ; *21*, 72, 75 et 89 ; *6*, 85 ; etc.

[mcclxxi] *Ibid.*, *13*, 38 ; *10*, 98, 48, 77 ; *28*, 59 ; *35*, 22 ; *25*, 53 ; *42*, 11 ; *21*, 25 ; *12*, 111 ; *46*, 8 et 11 ; *2*, 158 ; Ahrens, 129.

[mcclxxii] al-'Aïnî, *7*, 449.

[mcclxxiii] *Le Coran*, *3*, 52 ; Bukhârî, *7*, 507.

[mcclxxiv] al-'Aïnî, *7*, 324.

[mcclxxv] Abdû (Chaïkh), *Tafsîr*, *8*, 354, 86.

[mcclxxvi] Dussaud, *La Pénétration des Arabes*..., 51.

[mcclxxvii] Puech dans *Budé*, déc. 1951, p. 130.

[mcclxxviii] *Le Coran*, *53*, 51 à 56 ; Ahrens, 127.

[mcclxxix] *Le Coran*, *37* ; Horovitz, 146.

[mcclxxx] Frazer, *Le folklore de l'Ancien Testament* (trad. 1924), 1, 104.

[mcclxxxi] *Le Coran*, *76*, 1 ; *54*, 11 ; *11*, 42 ; *69*, 11 ; *54*, 13 ; *37*, 73 sq. ; *50*, 12 ; *62*, 106 sq. Frazer, *op. cit.*, *1*, 143 sq.

[mcclxxxii] *Le Coran*, *14*, 67 ; *29*, 13 ; *10*, 71 ; *7*, 37 ; *6*, 84 ; *57*, 26 ; *4*, 161.

[mcclxxxiii] *Ibid.*, *11*, 42 ; *29*, 13 ; *7*, 130.

[mcclxxxiv] Ibn Djubaïr, *Voyages*, trad. Gaudefroy-Demombynes, 212.

[mcclxxxv] Tabarî, *Annales*, *1*, 193 et 197 ; Tha'alibi, *Qiçaç*, 52.

[mcclxxxvi] *Le Coran*, *11*, 47 ; *66*, 10 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 211 ; Horovitz, 108.

[mcclxxxvii] *E. I.*, *4*, 400 ; al-'Aïnî, 7-320.

[mcclxxxviii] *Le Coran*, *11*, 46 ; Nöldeke, *Festschrift Kiepert*, 77 ; Streck, *E. I.*, *Ararat* ; Ibn Djubaïr, *op. cit.*, 238.

[mcclxxxix] *Le Coran*, *29*, 13 et 14 ; *Genèse*, *9*, 39 ; Hellar, *E. I.*, *3*, 1014.

mccxc al-'Aïnî, *7*, 320 ; Ibn Djubaïr, 281.

mccxci *Le Coran*, *71*, 1-20 ; *23*, 23 ; *21*, 76 ; *11*, 27-51, 91, 101 ; *E. I.*, 33, Tabarî, *Tafsîr*, 18, 11.

mccxcii *E. I.*, *2*, 457.

mccxciii *Le Coran*, *37*, 88 ; *26*, 79.

mccxciv *Ibid., 6*, 74 ; *14*, 124.

mccxcv *Ibid.*, 52, 24 ; 15, 51 ; 12, 72 ; 29, 25.

mccxcvi *Le Coran*, *37*, 112 ; *19*, 50 ; *21*, 72 ; *11*, 74 ; *38*, 45 ; *12*, 7 et 38 ; *6*, 83 ; Tabarî, *Tafsîr*, *17*, 32 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (éd. Schwally), 1, 105 ; Horowitz, 36 et 90.

mccxcvii *Le Coran*, *19*, 55 ; *38*, 48 ; *21*, 85 ; *6*, 33, 85 ; *2*, 130 ; *3*, 78 ; *2*, 219 ; *3*, 30 ; *39*, 59.

mccxcviii *Ibid.*, *14*, 41 ; Grimme, *2*, 84 ; Horovitz, 92 ; Torrey, (J. F.) 89.

mccxcix *Le Coran*, *14*, 38 ; *16*, 124 ; Nöldeke, *op. cit.*, *1*, 146, 152 ; Grimme, *1*, 63 ; Horovitz, 38 ; Ahrens, 184.

mccc *Le Coran*, *87*, 19 ; *55*, 37, 38 ; *63*, 38 ; *2*, 184 ; *3*, 78 ; *4*, 161 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 26 ; *3*, 195 ; Râzî, *2*, 183 ; al-'Aïnî, *7*, 374 ; Freytag, ... *arab. Sprache*, 89, 108 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 767 ; Horovitz, 39.

mccci *Le Coran*, *2*, 127, 130 et 134 ; *3*, 74 ; *4*, 161 ; Horovitz, 39.

mcccii *Le Coran*, *2*, 119.

mccciii *Ibid.*, *2*, 118 sq.

mccciv *Ibid., 3*, 91 ; cf. Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*, 245.

mcccv *E. I.* ; al-'Aïnî, *7*, 358 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 26.

mcccvi *Le Coran*, *2*, 160 et 162.

mcccvii al-'Aïnî, *7*, 371 ; Frazer, *Adonis-Attis-Osiris*, trad., 47 sq.

mcccviii *Le Coran*, *37*, 95 ; *21*, 69 ; *29*, 23 ; Ya'qûbî, *1*, 22 ; Grimme, *1*, 62.

mcccix *Le Coran*, *37*, 99 à 113.

mcccx *Le Coran*, *11*, 77 ; *9*, 115 ; contra Snouck Hurgronje, cité *Rev. Afr.*, 1951, p. 276.

mcccxi Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, 329 ; Goldziher, *Die Richtungen der... Koranauslegung*, 57 ; Grimme, *2*, 84 ; Horovitz, 90 ; Tabarî, Annales, *1*, 289 et 299.

mcccxii Tabarî, *op. cit.*, *1*, 306 sq. ; Ya'qûbî, 26.

mcccxiii *Le Coran*, *4*, 124 ; Nöldeke (Schwally), *1*, 147, note 2 ; Horovitz, 86 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 310.

mcccxiv *Le Coran*, *19*, 45 sq. ; *9*, 115.

mcccxv al-'Aïnî, *2*, 208.

[mcccxvi] Ibn Qutaïba, *K. ach-Chi'r*, *1*, 215.

[mcccxvii] Tirmidhî, *1*, 1, 107 ; al-'Aïnî, *7*, 349.

[mcccxviii] *Genèse*, *25*, 12 ; Tirmidhî, *1*, 1, 24.

[mcccxix] Dussaud, *op. cit.*, *1*, 143 (ou 147) ; Sprenger, *Das Leben ... Muhammads*, *2*, 276 ; Rudolph, *Die Abhängigkeit ... Christentum*, 45 ; Freytag, *...arab. Sprache*, 138 ; Ahrens, 184 sq. ; Torrey, *op. cit.*, 82 ; Weber, 257 ; Guignebert, *Le Monde Juif vers le temps de Jésus*, 206 ; *Romains*, *4*, 11.

[mcccxx] Horovitz, 91 à 92 ; Wensinck, *E. I.*, *1*, 57 et *2*, 625 ; *Id.*, Introd. *2*, 567.

[mcccxxi] Ibn Sa'd, *1*, 1, 121 ; Torrey, *Theol. Terms in the Coran*, 87 ; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, 1, 838 ; E. I., *1*, 875.

[mcccxxii] Cf. trad. Bousquet, *Rev. Afr.*, 1951, 223 et Wensinck, *E. I.*, *2*, 458.

[mcccxxiii] Torrey 87 ; Snouck Hungronje, *op. cit.*, *1*, 688.

[mcccxxiv] *Le Coran*, *2*, 130 (*3*, 79) ; *51*, 24 ; *53*, 38 ; *87*, 19 ; Grimme, *1*, 61 ; Horovitz, 86.

[mcccxxv] *Le Coran*, *42*, 51.

[mcccxxvi] al-'Aïnî, *7*, 351 ; Guignebert, *op. cit.*, 206 ; Weber, 257 ; *Romains*, *4*, 11 ; Eisenberg, *E. I.*, *2*, 567 ; Wensinck, *E. I.*, *2*, 579.

[mcccxxvii] Tor Andrae, *Mahomet*, trad. Gaudefroy-Demombynes, 108 sq.

[mcccxxviii] *Le Coran*, *53*, 87, 19 ; *73*, 15 ; *85*, 18 ; *89*, 9 ; Ahrens, 51 ; Torrey, *op. cit.*, 117.

[mcccxxix] *Le Coran*, *20*, 37 ; *26*, 17.

[mcccxxx] *Le Coran*, *28*, 2 sq. ; *66*, 11 ; al-'Aïnî, *7*, 412 ; Horovitz, 86 ; Frazer, *Le folklore de l'Ancien Testament*, *2*, 438 ; *Genèse*, *41*, 66 ; *Exode*, *2*, 5 à 9 ; *Mathieu*, *29*, 19.

[mcccxxxi] *Le Coran*, *20*, 41 ; *28*, 14 sq. ; *Exode*, *2*, 11 à 14.

[mcccxxxii] *Le Coran*, *28*, 22 ; *20*, 42 ; *Exode*, *2*, 15.

[mcccxxxiii] *Le Coran*, *11*, 85 et 86 ; Buhl, *E. I.*, *3*, 108.

[mcccxxxiv] *Le Coran*, *29*, 37 ; *7*, 83 ; *13*, 26, 38 ; Buhl, *E. I.*, *4*, 404.

[mcccxxxv] *Le Coran*, *28*, 23 ; Nöldeke, *op. cit.*, *I*, 151 ; *Itqân*, 792 ; Horovitz, 119 ; Nöldeke dans *Jew. Encyclop*.

[mcccxxxvi] *Le Coran*, *85*, 17 ; *79*, 15 ; *73*, 15 et 16 ; *89*, 9 ; Horovitz, 12.

[mcccxxxvii] *Le Coran*, *27*, 7 et sq. ; *20*, 19 sq. ; *Exode*, *3*, 2 à 6.

[mcccxxxviii] *Le Coran*, *28*, 29 ; *Exode*, *3*, 1 ; Horovitz, 125.

[mcccxxxix] *Le Coran*, *79*, 17 ; 20, 18 ; 23, 47 ; Horovitz, 130.

[mcccxl] *Le Coran*, *27*, 10 sq. ; Djâhiz, *K. al. Bayân wa'l-tabyîn*, *2*, 57 se divertit de ce bâton-serpent.

[mcccxli] *Exode*, *4*, 10 et 14 ; *6*, 30 ; *7*, 1 et 2.

[mcccxlii] *Le Coran*, *20*, 25 sq. ; *28*, 31 ; *27*, 10 ; *Exode*, *5*, 1 ; 9, 13 ; etc.

[mcccxliii] *Le Coran*, *20*, 45 à 49 ; *66*, 72 ; etc., *E. I.*, *2*, 287 ; Horowitz, 148.

[mcccxliv] *Le Coran*, *20*, 28.

[mcccxlv] *Ibid.*, *79*, 41 ; *38*, 11 ; *28*, 38 ; Horovitz, 130.

[mcccxlvi] *Le Coran*, *10*, 87 ; *79*, 20 ; *51*, 39 ; *44*, 30 ; *23*, 47 ; *48*, 38 ; *26*, 27 ; *Exode*, *7*, 3 et 13.

[mcccxlvii] *Le Coran*, *40*, 25 sq. ; al-'Aïnî, *7*, 395 ; Grimme, *2*, 87.

[mcccxlviii] *Le Coran*, *29*, 38 ; *Exode*, *7* sq. ; *E. I.*, *2*, 115, 160 ; Grimme, *2*, 88 ; Horovitz, 131, 149 ; Torrey, 117 ; Guignebert, *Jésus*, 580.

[mcccxlix] *Le Coran*, *79*, 15.

[mcccl] *Ibid.*, *20*, 73 sq. ; *Exode*, *7*, 9 sq.

[mcccli] Râzî, 54.

[mccclii] *Le Coran*, *26*, 31 ; *7*, 104.

[mcccliii] *Ibid.*, *7*, 102,124,127 ; *Exode*, *1*, 22; *6*, 5, 6; *7*, 14; *8*, 1, 16; *10*, 1, 21 ; Wensinck, *E.I.*, *2*, 115.

[mcccliv] *Le Coran*, *51*, 40 ; *7*, 131 ; *44*, 22 ; *20*, 79 ; *Exode*, *14*, 21 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 66.

[mccclv] *Le Coran*, *26*, 63 ; *15*, 90 ; *25*, 29 ; *11*, 100 ; Grimme, *7*, 8 ; Horovitz, 24 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 104 sq. ; *E. I.*, *2*, 115.

[mccclvi] al-'Aïnî, *7*, 397.

[mccclvii] *Le Coran*, *20*, 82; *95*, 1, 2; *51*, 1-3; 23, *20*; *2*, 60, 87; *4*, 153 ; Horovitz, 123; al-'Aïnî, *7*, 397.

[mccclviii] *Le Coran*, *20*, 82 ; *19*, 53 ; Tabarî, *Tafsîr*, *16*, 62 ; Grimme, 125.

[mccclix] al-'Aïnî, *7*, 396.

[mccclx] *Le Coran*, *2*, 58.

[mccclxi] *Exode*, *16*, 2 et 3 ; *17*, 2 et 3 ; *Nombres*, *4*, 2 sq.

[mccclxii] *Le Coran*, *26*, 57 sq. ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 239.

[mccclxiii] *Le Coran*, *87*, 19 ; *53*, 37 ; *79*, 15 ; *51*, 38.

[mccclxiv] *Ibid.*, *20*, 85 sq. ; *7*, 134 sq. ; *2*, 14 sq. ; Lods, *Israël, des origines...*, 499 et 531.

[mccclxv] al-'Aïnî, *7*, 393 ; Tabarî, *op. cit.*, *1*, 215 ; Grimme, *2*, 89 ; Goldziher dans *Rev. Afr.*, 1908, n° 268 ; Halevy dans *Semitica*, *16*, 419 ; Horowitz, 115.

[mccclxvi] Tabarî, *op. cit.*, *1*, 216.

[mccclxvii] *Id.*, *ibid.*, *9*, 41 ; *14*, 32 sur *Le Coran*, *25*, 8 ; cf. *39*, 14.

[mccclxviii] *Exode*, *25*, 1 ; *Nombres*, *11*, 16.

[mccclxix] *Deutéronome, 9*, 21 ; Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, 243 (ou 248) ; Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*.

[mccclxx] *Le Coran*, *7*, 161 ; *2*, 54 ; *Exode*, *15*, 27 ; *16*, 13 et 14 ; *17*, 5 et 6.

[mccclxxi] *Le Coran*, *2*, 44 ; *51*, 53.

[mccclxxii] Bukhârî, *60*, 25, 1 ; Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 246 ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 5, 12.

[mccclxxiii] *Le Coran*, *17*, 114, 120 ; *19*, 54 ; *E. I.*, *2*, 287 ; Tirmidhî, *2*, 89 ; Horovitz, 148.

[mccclxxiv] al-'Aïnî, *7*, 410.

[mccclxxv] *Le Coran*, *7*, 156 ; *2*, 102.

[mccclxxvi] al-'Aïnî, *7*, 407.

[mccclxxvii] *Le Coran*, *18*, 59 à 63 ; Wensinck, *E. I.*, *2*, 912 et ses références, surtout Nöldeke : *Beiträge zur... Alexander Roman*, p. 30 ; et Friedländler, *Die Chadhir Legende*, add. III, 7, 402.

[mccclxxviii] Horovitz, 142.

[mccclxxix] al-'Aïnî, *9*, 24 ; la source de vie est proche de la source de l'huile, qui est paradisiaque.

[mccclxxx] Friedländer, 44.

[mccclxxxi] *Le Coran*, *18*, 60 ; Tabarî, *Tafsîr*, 15 ; Bukhâri, *63*, 27 et *65*, 4.

[mccclxxxii] Friedländer, *10*, 22, 32 ; *E. I.*, *2*, 915 b. Pour un rapprochement bouddhiste possible, cf. Virollaud, J. A., 1953.

[mccclxxxiii] *Le Coran*, trad. Blachère, 341 sq. ; Tirmidhî, *8*, 306.

[mccclxxxiv] *Le Coran*, *18*, 78 à 81 ; Bukhârî, *37*, 7 ; *54*, 12 ; *59*, 11 ; al-'Aïnî, *1*, 604.

[mccclxxxv] Baïdawî, *1*, 360, 3 ; Dussaud, *1*, 140 ; Horovitz, 141.

[mccclxxxvi] Bukhari, *60*, 27 ; *65*, 4, 1 ; Horovitz, 142.

[mccclxxxvii] Bukhârî, *3*, 44 ; al-'Aïnî, *1*, 602.

[mccclxxxviii] *Le Coran*, *18*, 60 ; Bukhârî, *2*, 603 ; Friedländer, 82.

[mccclxxxix] *E. I.*, *2*, 914 ; Tabarî, *Annales*, *2*, 88 ; 'Umarî, 197, note 2 ; *Les Cent et Une Nuits*, trad. Gaudefroy-Dernombynes, 531 et 536.

[mcccxc] Wensinck, *E. I.*, *2*, 914 ; Bukhârî, *3*, 16 ; *19*, 44 ; al-'Aïnî, *1*, 445, 464, 602 sq.

[mcccxci] *Le Coran*, *18*, 89 à 95.

[mcccxcii] *Ibid.*, *21*, 96 ; *Ezéchiel*, 38 et 39 ; Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, 253 ; Horovitz, 150 ; Dussaud, *1*, 142 ; Baïdawî, *1*, 172 ; Friedländer, 50.

[mcccxciii] Wensinck, *E. I.*, 1204 ; Friedländer, 192.

[mcccxciv] Nöldeke, *Beiträge zur... Alexander Roman*, 32 ; Dussaud, 141 sq. ; Horovitz, 111.

[mcccxcv] Nuwaïrî, *1*, 361.

[mcccxcvi] *Le Coran*, *21*, 80 ; *34*, 10 ; Buhturî, *La Hamasa*, *404*, 2, 8 ; al-'Aïnî, *7*, 420 ; Horovitz, 109.

[mcccxcvii] *Le Coran*, *2*, 247 sq. ; 260 ; Horovitz, 39.

[mcccxcviii] *Le Coran*, *2*, 250 ; *Juges*, *7*, 4 à 6 ; Horovitz, 106.

[mcccxcix] *Le Coran*, *2*, 248 et 251 ; *Samuel*, *9*, 10 et 11 ; *16*, 5 sq. ; Horovitz, *106*, 123 et 132 ; *E. I.*, *1*, 1036 ; Geiger et Kuhn, *Grundriss der iranischen Philologie*, 179.

[mcd] *Le Coran*, *6*, 84 ; *4*, 161 ; *27*, 57 ; Horovitz, 70 ; al-'Aïnî, *7*, 420.

[mcdi] *Samuel*, *2*, 12, 1 sq. ; *Le Coran*, *38*, 16; *34*, 10; *21*, 19; *E. I.*, *1*, 952 ; Hastings, 10, 540; Tabarî, *Tafsîr*, *22*, 40 ; Bukhârî, *30*, 54 sq. ; *60*, 35, etc. ; al-'Aïnî, *7*, 422 ; Grimme, *Mohammed*, 90.

[mcdii] Horovitz, 116 sq.

[mcdiii] Baïdawî, *1*, 621 ; cf. *I Rois*, *4*, 29 sq. ; *21*, 78 ; *27*, 15.

[mcdiv] *Le Coran*, *27*, 15 ; *6*, 84 ; *4*, 161 ; *I, Rois*, *3*, 16 ; Bukhârî, *60*, 40, 4 ; al-'Aïnî, 7, 430 ; Frazer, *Le folklore dans l'Ancien Testament*, *2*, 570.

[mcdv] *Le Coran*, *27*, 17 sq. ; *I, Rois*, *10*, 1, 3 ; *Chroniques*, *1*, 9, 12 ; Baïdawî, *2*, 68 ; *E. I.*, *1*, 738.

[mcdvi] *Le Coran*, *44*, 66 ; *34*, 14 ; Grohman, *E. I.*, *3*, 296 ; Horowitz, 116 ; Baïdawî, *2*, 140.

[mcdvii] *Le Coran*, *2*, 96; Horowitz, 35; Torrey, 113; Geiger, *op. cit.*, 181 sq.; Frazer, *op. cit.*, *2*, 564.

[mcdviii] *Le Coran*, *21*, 81 sq. ; *34*, 11 ; *27*, 16 ; al-'Aïnî, *7*, 425 ; Hastings, *4*, 821.

[mcdix] *E. I.*, *4*, 156 ; *4*, 811 ; al-'Aïnî, *7*, 427 sq.

[mcdx] *Le Coran*, *27*, 15 ; *38*, 33 ; Bukhârî, *60*, 40 ; *67*, 119 ; al-'Aïnî, *7*, 425, 428, 429 ; *9*, 522 ; Tabarî, *Tafsîr*, *19*, 90.

[mcdxi] *Le Coran*, *38*, 29 à 34 ; Baïdawî, *1*, 187 ; *I Rois*, *4*, 26 ; *10*, 25 ; al-'Aïnî, *7*, 426 ; M. Canard dans *Rev. Afr.*, 1905, p. 285 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 586.

[mcdxii] *Le Coran*, *54*, 33sq. ; *Genèse*, 19 ; al-'Aïnî, *7*, 373.

[mcdxiii] *Le Coran*, *37*, 133 sq. ; *27*, 58 ; *66*, 10 ; Horovitz, 41 ; Torrey, 68.

[mcdxiv] *Le Coran*, *15*, 57; *21*, 71; *11*, 79; *29*, 25; *15*, 67; *11*, 84 ; *Genèse*, *19*, 5, 24 ; Horovitz, *41*, 42.

[mcdxv] *Le Coran*, *29*, 25 ; *21*, 71 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 83.

[mcdxvi] *Le Coran*, *2*, 71 et 74 ; *50*, 12 ; *26*, 160 ; *38*, 12 ; *7*, 78 ; *6*, 86.

[mcdxvii] *Genèse*, 19.

[mcdxviii] *Le Coran*, *12*, 22 sq. ; *40*, 36 ; *6*, 84 ; al-'Aïnî, *7*, 382 ; *Genèse*, *37*, 39 à 45 ; *E. I.*, *4*, 1243 ; Horovitz, 154 ; Torrey, 109 ; Suyûtî, *Itqân*, *2*, 68.

[mcdxix] *Le Coran*, *12*, 3 sq.

[mcdxx] *Ibid.*, *12*, 30 ; Bukhârî, *65*, 12 ; Tabarî, *Tafsîr*, *12*, 120.

[mcdxxi] *Le Coran*, *37*, 139 ; *10*, 98 ; *6*, 86 ; *4*, 161 ; *II Rois*, *14*, 25 ; Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, 96 ; al-'Aïnî, *7*, 397 ; *E. I.*, *4*, 1240 ; Torrey, 115.

mcdxxii *E. I.*, *4*, 6 ; Baïdawî, *1*, 161 ; *Lisân*, *17*, 234.

mcdxxiii *Le Coran*, *21*, 87; *68*, 48 ; Horovitz, 32, 154; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 96; Mathieu, *12*, 40, *16*, 4.

mcdxxiv *Le Coran*, *19*, 57 ; *21*, 85 ; Tabarî, *Tafsîr*, *16*, 63 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 92 ; Horovitz, 88 ; Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 228.

mcdxxv *E. I.*, *2*, 477 et 914 ; Nöldeke, *Z. A.*, *17*, 83.

mcdxxvi *Le Coran*, *37*, 123 ; Bukhârî, *60*, 64 ; al-'Aïni, *2*, 200 ; *3*, 120 ; *7*, 319 et 327 ; Wensinck, *E. I.*, *2*, 478 et 500 ; Baïdawî, *1*, 560. Cf. *Matthieu*, *11*, 14 ; *16*, 14 ; *7*, 4 ; *Jean Baptiste*, *67*, 124.

mcdxxvii *Le Coran*, *6*, 85 ; *37*, 123-130 ; *18*, 64. Wensinck, *E. I.*, *2*, 500-502.

mcdxxviii *Le Coran*, *37*,128 ; al-'Aïni *7*, 325 ; Horovitz, 99 ; *E. I.*, *2*, 499 ; *Romains*, *11*, 4.

mcdxxix *Le Coran*, *38*, 48 ; *27*, 85 ; *6*, 86 ; Horovitz, 152. Dussaud, *2*, 189.

mcdxxx *E. I.*, *1*, 988 ; Tabarî, *17*, 53 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 92. Horovitz, 113.

mcdxxxi *Le Coran*, *38*, 40 sq. ; *27*, 83 ; *4*, 161 ; *6*, 84 ; *Job*, *2*, 9 et 10 ; al-'Aïnî, *7*, 387 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 92 ; *E. I.*, *1*, 123 ; Horovitz, 100 ; *K. al-Aghânî*, 2e éd., *2*, 97 ; Barth, 127.

mcdxxxii Tabarî, *Tafsîr*, *17*, 38 ; Lods, dans *Mélanges Dussaud*, *2*, 653 ; Lods, dans *Rev. Hist. et phil. rel.*, 14, (1934), p. 926 ; Barton dans Hastings, *4*, 596 ; *E. I.*, *1*, 223.

mcdxxxiii *Le Coran*, *31*, 11 à 19 ; Bukhârî, *7*, 431 ; Horovitz, 44 et 131 sq. ; *E. I.*, *3*, 36.

mcdxxxiv *E. I.*, *4*, 1211.

mcdxxxv *Le Coran*, *19*, 1 sq. ; *21*, 89 ; *3*, 33 sq., *Luc*, *1*, 5 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 144 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 93 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 153.

mcdxxxvi *Le Coran*, *19*, 8 = *Luc*, *1*, 61 ; *Le Coran*, *19*, 23, 32 = *Luc*, *1*, 25 ; Lods, *Des Prophètes à Jésus ... Judaïsme*, 241 ; Horovitz, 113, 151 ; Torrey, *6*, 120, 58 ; Barth.

mcdxxxvii *Le Coran*, *19*, 14 ; *3*, 34 et 141 ; *6*, 85.

mcdxxxviii Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 159 ; Râzî, *2*, 153-155 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 96 ; Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 240 ; Ahrens, *op. cit.*, 131 ; Goldziher, *Vorlesungen*, 221 ; *Mafâtih*, *2*, 455.

mcdxxxix *Marc*, *11*, 32 ; *Luc*, *1*, 18 et 19.

mcdxl Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 157 ; Râzî, *2*, 153 ; Baïdawî, *1*, 154.

mcdxli Sauvaget, *Les monuments ommayyades de Damas*, 31.

mcdxlii Grimme, *op. cit.*, 2, 96 ; Ahrens, *op. cit.*, 131.

mcdxliii Abd Al-Jalil, *Marie et le Coran*, Paris, 1950 et compte rendu *Rev. Hist. Rel.* de Gaudefroy-Demombynes ; Grimme, *2*, 92 ; Horovitz, 128 et 138.

mcdxliv *Le Coran*, *19*, 29 ; *66*, 12 ; *Exode*, *15*, 20 ; *Nombres*, *12*, 1 sq.

mcdxlv Horovitz, 33 ; Baïdawî sur *Le Coran* : *5*, 22.

mcdxlvi *Le Coran*, *3*, 30 ; *E. I.*, *3*, 560 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 144 ; Râzi, *2*, 157.

mcdxlvii *Le Coran*, *3*, 37.

mcdxlviii *Ibid.*, *19*, 24 et 30.

mcdxlix Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 149, 152, 165 et 171 ; Abdu (Chaïkh), *Tafsîr*, *3*, 31.

mcdl *Le Coran*, *19*, 16 à 36 ; *3*, 37.

mcdli Guignebert, *Jésus*, 142.

mcdlii *Pseudo-Mathieu*, ch. 20; Grimme, *2*, 94; *Mathieu*, *2*, 13; Margoliouth dans Hastings, X, 540.

mcdliii Nuwaïrî, *1*, 336.

mcdliv *Le Coran*, *23*, 52 ; Ahrens, 195 ; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans* ..., 82.

mcdlv Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 174.

mcdlvi Râzî, *2*, 161 ; Abdu (Chaïkh), *3*, 308.

mcdlvii *Le Coran*, *4*, 155 ; *60*, 12 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 163 ; al-'Aïnî, *7*, 437 sq.

mcdlviii Dussaud, *op. cit., 1*, 130 ; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad, 2*, 182 ; Caetani, *Annali dell' Islam, 2*, 277.

mcdlix Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 165 ; *6*, 22 ; Baïdawî, *1*, 72 ; 126 ; *Ikhwân*, *6*, 82.

mcdlx *Le Coran*, *2*, 82 et 254 ; *5*, 105 ; *4*, 169 ; cf. *19*, 17 ; *21*, 91 ; *68*, 12.

mcdlxi *Ibid.*, *3*, 47, 48; *4*, 156 ; Dussaud, *op. cit.*, *2*, 172 (ou 563) Abdu, *6*, 18 ; *Jean*, *18*, 10; *E. I.*, *2*, 559 ; Goldziher, trad. Arin, 184 ; Grimme, *2*, 96 ; Freytag,... *arab. Sprache*, 91 ; Rudolph, 82, etc.

mcdlxii *Le Coran*, *3*, 41 ; *4*, 156 ; *23*, 52 ; Ahrens, *op. cit.*, 195.

mcdlxiii *Le Coran*, *21*, 91 ; *66*, 12 ; Râzî, *2*, 175.

mcdlxiv *Le Coran*, *3*, 52.

mcdlxv Ahrens, 195 ; Abd Al-Jalil, 60 sq.

mcdlxvi Bukhârî, *60*, 6 et 7.

mcdlxvii *Le Coran*, *43*, 61 et 63 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 50 ; Ahrens, 136 cf. *Luc*, *2*, 40.

mcdlxviii *Le Coran*, *2*, 81 ; *3*, 43 ; *5*, 109 sq.

mcdlxix *Le Coran*, *3*, 43 ; *5*, 111 ; *Pseudo-Mathieu*, *27*, 60 ; Thomas, 2, Tabarî ; *Tafsîr*, *3*, 172 ; *15*, 7 ; Grimme, *2*, 96 ; Abd al-Jalil, 48.

mcdlxx *Le Coran*, *5*, 112 ; Baïdawî, *1*, 280 ; *Jean*, *18*, 10 ; Guignebert, *Jésus*, 561.

mcdlxxi Horovitz, 129 ; *Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesel., N. S., 9*, 24 sq. ; Ahrens, 194.

mcdlxxii *Le Coran*, *7*, 186.

mcdlxxiii *Ibid.*, *4*,157; Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 12, 14; Baïdawî, *1*, 240; Dussaud, *op. cit.*, *2*, 567; Abdu, *2*, 61.

[mcdlxxiv] Baïdawî, *1*, 156 ; Râzî, *2*, 162 ; *Le Coran*, *3*, 40.

[mcdlxxv] *E. I.*, *2*, 558 ; al-'Aïnî, *11*, 313.

[mcdlxxvi] Bukhârî, *77*, 68 ; *91*, 11 et 38.

[mcdlxxvii] Sauvaget, *Les monuments omayyades*, 32.

[mcdlxxviii] al-'Aïnî, *6*, 147 ; *7*, 453 ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 5 et 12.

[mcdlxxix] Râzî, *5*, 567 ; Zamakh-châri, *2*, 1332.

[mcdlxxx] Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 14 sur *le Coran*, *4*, 157 ; cf. Guignebert, *Jésus*, 192.

[mcdlxxxi] Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 164.

[mcdlxxxii] Goldziher, *Vorlesungen*, 230, *3*, 559 ; Tabarî, *Annales*, *3*, 418.

[mcdlxxxiii] *Le Coran*, *3*, 45 ; Grimme *2*, 97.

[mcdlxxxiv] Ahrens, 197.

[mcdlxxxv] *Le Coran*, *61*, 14 ; *56*, 12 ; *5*, 111 ; Horovitz, 108 ; Nöldeke, *Neue Beiträge*, 48.

[mcdlxxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1560.

[mcdlxxxvii] Baïdawî, *1*, 580 ;*Le Coran*, *19*, 32.

[mcdlxxxviii] *E. I.*, *2*, 560 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 91.

[mcdlxxxix] *Le Coran*, *19*, 33 ; *57*, 27.

[mcdxc] *Ibid., 57*, 23 ; *61*, 14.

[mcdxci] *Ibid.*, *3*, 44 ; *5*, 50.

[mcdxcii] *Ibid.*, *14*, 16 ; *15*, 26 ; *16*, 7.

[mcdxciii] Sprenger, *op. cit.*, *1*, 155.

[mcdxciv] Dussaud, *1*, 9 et note ; *2*, 83 sq.

[mcdxcv] Horovitz, 88.

[mcdxcvi] Ahrens, 154 sq. ; Torrey, 78 sq.

[mcdxcvii] Buhl, *E. I.*, *4*, 688.

[mcdxcviii] Guignebert, *Jésus*, 360 ; *Le Coran*, *3*, 44.

[mcdxcix] *Le Coran*, *43*, 59 ; *19*, 31 ; *4*, 156, 169 sq. ; *3*, 43 ; *112*, 3 et 4 ; *72*, 3.

[md] *Ibid.*, *4*, 169 ; *9*, 30.

[mdi] Horovitz, 128 et 167 ; Torrey, 72.

[mdii] *Le Coran*, *5*, 19 et 76 ; Baïdawî, *1*, 269 ; Abd al-Jalil, 66.

[mdiii] *Le Coran*, *5*, 1 à 6.

[mdiv] Al-'Aïnî, *7*, 440.

[mdv] Ahrens, *Muhammed als Religionsstifter*, 195 ; *E. I.*, *2*, 558 ; *Lisân*, *3*, 290, 13.

[mdvi] *Le Coran*, *20*, 129 ; *41*, 45 ; *11*, 112, 120 ; *40*, 6 ; *3*, 34, 40 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 168.

[mdvii] *Le Coran*, *19* ; 3, 34 ; Tabarî, *op. cit.*, *3*, 157 ; Râzî, *3*, 153 ; Baïdawî, *1*, 154.

[mdviii] Buhl, *E. I.*, 123.

[mdix] *Le Coran*, *91*, 11 et *54*, 27 ; Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *1*, 95.

[mdx] *Le Coran*, *11*, 67 sq. ; *85*, 17 ; *63*, 51. Le nom de Çâlih a probablement été inventé dans le Coran, où tous les Envoyés sont « parmi les pieux », *min aç-çâlihîn* (Horovitz, 19 et 123) ; Nöldeke, *1*, 20, note ; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, *1*, 518 à 523 ; *Le Coran*, *15*, 81 et *7*, 72 ; Torrey, *The commercial theol. terms in the Koran*. 59, n° 3.

[mdxi] *Le Coran*, *69*, 4 ; *54*, 19.

[mdxii] Wensinck, *E. I.*, *2*, 346 et ses références.

[mdxiii] Ibn Manzûr, *rûh*.

[mdxiv] Bukhârî, *7*, 329.

[mdxv] *Le Coran*, *26*, 128 ; Buhl, *E. I.*, *1*, 123.

[mdxvi] Horovitz, 89 ; Margoliouth dans Hirschfeld, *10*, 541 ; Landberg, *Etude sur les dialectes de l'Arabie méridionale*, *1*, 149 ; *Le Coran*, *89*, 5.

[mdxvii] Buhl, *E. I.*, *4*, 111 ; 774 ; Bukhârî, *60*, 17 ; *64*, 80 ; al-'Aïnî, *7*, 377-381 ; Muslim, *53*, 40 ; Wâqidî, 397 ; Horowitz, 104 et 105.

[mdxviii] Wensinck, *E. I.*, *2*, 348 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 79.

[mdxix] Bukhârî, *7*, 329 ; Ibn Djubaïr, 263 ; Ibn Battûta, *Voyages*, *2*, 203.

[mdxx] *Le Coran*, *69*, 9 ; *53*, 54 ; *37*, 94 ; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum*, 67 ; Grimme, *op. cit*., 2, 83 ; Horovitz, 13.

[mdxxi] *Le Coran*, *50*, 12 ; *25*, 40 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 76 ; Horowitz, 94 ; Wensinck, *E. I.*, *1*, 486.

[mdxxii] *Le Coran*, *38*, 12.

[mdxxiii] Baïdawî, *2*, 59.

[mdxxiv] *Le Coran*, *50*, 3; *6*, 2; *56*, 60; *3*, 139, 148, 162; *68*, 11; *36*, 44; *Mathieu*, *13*, 41; *E. I.*, *3*, 102 ; Tor Andrae, *Der Ursprung ... Christentum*, 163, 235 ; Weber, 239 ; Ahrens, *op. cit.*, 92; etc.

[mdxxv] *Le Coran*, *56*, 82 ; *50*, 11 et 93 ; *6*, 95.

[mdxxvi] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 145 ; Blachère, *Semitica*, *1*, 69 sq. ; Ahrens, 99 sq. ; Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, 162.

[mdxxvii] Châfi'i, *1*, 250.

[mdxxviii] Ibn Hichâm, *4*, 171.

[mdxxix] *Ibid.*, *4*, 314; Ibn Qutaïba, *K. al-Ma'ârif*, 55; cf. al-'Aïnî, *9*, 358; Tabarî, *Annales*, *1*, 1722, 9.

[mdxxx] Wâqidî, 70 ; Ibn Qutaïba, *K. Mukhtalif al-hadîth*, 186 ; *Le Coran*, *57*, 27-28 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 11 et 26.

[mdxxxi] Ibn Qutaïba, K. Mukhtalif al-hadîth, 191 ; Ghazâli, op. cit., 109, 11, 16 ; Lods, Voyage au pays des morts (C. R. Acad. Insc., 1940, p. 434).

[mdxxxii] Ibn Taïmiya, *Fatâwâ*, *2*, 242.

[mdxxxiii] *Le Coran*, *55*, 21 ; Tabarî, *Tafsîr*, *22*, 75.

[mdxxxiv] *Le Coran*, *3*, 163 ; Tabarî, *Annales*, *4*, 105 ; *Mâlik b. Anas, al-Muwatta*, Le Caire, 1320 ; *Le Coran*, *85*.

[mdxxxv] Ibn Qutaïba, *op. cit.*, 186 ; Wensinck, *The Muslim Creed*, 89.

[mdxxxvi] *Le Coran*, *40*, 49 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 29 et 42.

[mdxxxvii] *Le Coran*, *32*, 21.

[mdxxxviii] *Ibid.*, *37*, 50 ; *44*, 56 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 155 ; Ahrens, 103.

[mdxxxix] *Le Coran*, *16*, 30 ; *62*, 47 et 93 ; *2*, 26 ; *8*, 52 ; *9*, 103 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 26 ; *10*, 15 ; *11*, 7 ; *27*, 30 ; al-'Aïnî, *1*, 490.

[mdxl] Tirmidhî, *al-Djâmi' aç-Çâlih*, *12*, 302.

[mdxli] Baïdawî, *17* sq., et 109.

[mdxlii] *Le Coran*, *54*, 51.

[mdxliii] *Le Coran*, *26*, 202 ; *43*, 60 ; *21*, 11 ; *51*, 12.

[mdxliv] *Ibid.*, *78*, 1 et 17 ; *79*, 42.

[mdxlv] *Ibid.*, *1*, 107 ; *67*, 16 et 25, etc. ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 8 ; *Le Coran*, trad. Blachère, *2*, 346.

[mdxlvi] *Le Coran*, *30*, 8 sq. ; *17*, 60 ; *29*, 37 sq. ; *26*, 201 et 208.

[mdxlvii] *Le Coran*, *17*, 53 ; Bukhârî, *68*, 25 ; al-'Aïnî, *9*, 603.

[mdxlviii] *Le Coran*, *20*, 103 ; *23*, 114 ; *2*, 261 ; Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 18 ; Ibn Hichâm, 807 ; cf. H. Basset, *Le culte des Grottes au Maroc*.

[mdxlix] *Le Coran*, *18*, 12 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 329.

[mdl] Dussaud, *La Pénétration...*, *1*, 142 ; Horovitz, 95 sq. ; *E. I.*, 486 ; Guidi, *I Sette Dormienti* ; Huber, *Die Wander-Legende der sieben Schläfer* ; Massignon, *Les Sept Dormants*, Bruxelles, *Mélanges Paul Peeters*, 1950, et surtout l'étude du même, parue après la rédaction de ce chapitre, dans la *Revue des Etudes islamiques*, 1955, pp. 61 à 110 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 33.

[mdli] Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 123 et 139 ; Baïdawî, *1*, 559 ; Râzi, *4*, 296.

[mdlii] Reinaud, *Monuments arabes… du Duc de Blacas*.

[mdliii] Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 126 ; al-'Aïnî, *1*, 175.

[mdliv] Torrey, *Oriental Studies*, *loc. cit.* ; Bréhier, *Byzance*, II, 128.

[mdlv] *Le Coran*, *2*, 261 ; Ibn Hichâm, *1*, 321 sq.

[mdlvi] Tor Andrae, *op. cit.*, 161 ; Freytag, *Arab. Sprache*, 47.

[mdlvii] Râzî, *4*, 295 ; Baïdawî, *1*, 560 ; cf. *Le Coran*, *2*, 2 sq. ; Torrey, J. F., 121.

[mdlviii] Massignon, *Les Sept Dormants. Apocalypse de l'Islam*, 245 sq.

[mdlix] *Ibid.*, 245, 257 et 260 ; *Id.*, *L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique*, 309.

[mdlx] *Le Coran*, *10*, 17.

[mdlxi] P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde*.

[mdlxii] *Le Coran, 18*, 93 ; *21*, 96 ; *Ezéchiel*, 38-39 ; *Apocalypse, 20*, 8 ; Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme, 2*, 2, 251-254.

[mdlxiii] *Ezéchiel*, 38 ; *Apocalypse*, *20*, 8 ; Lods, *op. cit.*, *2*, 2, 253.

[mdlxiv] *Le Coran*, *27*, 84 ; Râzî, *6*, 98 ; R. Basset, *Tamîm ad-Dârî*, 82 ; *Nîsâpûrî*, *20*, 16.

[mdlxv] Tabarî, *Tafsîr*, *20*, 9.

[mdlxvi] Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics, 5*, 397 a.

[mdlxvii] *Daniel*, *7*, 3 sqq. ; *Apocalypse*, *13*, 16.

[mdlxviii] Hastings, *op. cit.*, 579 ; *E. I.*, *1*, 909 ; R. Basset, *Apocryphes éthiopiens*, *1*, Intr. 19 sq.

[mdlxix] al-'Aïnî, 322.

[mdlxx] *Le Coran*, *42*, 61 ; Wesssinck, *op. cit*., 243.

[mdlxxi] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 25.

[mdlxxii] *Le Coran*, *77*, 13 ; *78*, 17 ; *79*, 42 ; *50*, 41 ; *69*, 4.

[mdlxxiii] *Ibid.*, *69*, 23 ; *70*, 33 ; *89*, 6 et 7 ; *69*, 28 ; Ahrens, *op. cit.*, 30.

[mdlxxiv] *Sophonie*, *1*, 16 ; *Apocalypse*, 8 à 11 ; *I Corinthiens*, *15*, 52 ; *Jean*, *5*, 25 ; etc. ; Tor Andrae, *op. cit.*, 301 ; Ahrens, 23 et 100.

[mdlxxv] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 144 ; *23*, 64 ; *29*, 82 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *6*, 395. *Lisân*, *6*, 146 ; Ibn al-Athîr, *Gharib*, *3*, 5.

[mdlxxvi] *Le Coran*, *56*, 60 ; *81*, 7 ; Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 38 sq. ; al-'Aïnî, *7*, 318.

[mdlxxvii] *Le Coran*, *20*, 118.

[mdlxxviii] *Ibid.*, *3*, 7 ; al-'Aïnî, *2*, 347 ; Tor Andrae, *Die Person Muhammeds*, 410.

[mdlxxix] *Le Coran*, *31*, 17 ; *16*, 111.

[mdlxxx] *Ibid.*, *99*, 1 et 2 ; *82*, 1 sq. ; *81*, 1 sq. ; Ahrens, 24 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 37.

[mdlxxxi] *Le Coran*, *51*, 1 ; *44*, 9 ; *21*, 104 ; *14*, 49 ; *39*, 67 ; Jacob, *Alt. arab. Beduinenleben*, 57 et 102 ; Ahrens 61 ; cf. *Isaïe*, *34*, 4 et *40*, 12.

[mdlxxxii] *Le Coran*, *12*, 107 ; Ibn al-Athîr, *Annales*, sur *Le Coran*, *44*, 9.

[mdlxxxiii] Lehmann, p. 55 sq.

[mdlxxxiv] Ghazâlî, *al -Durrat*, 55 sq. ; cf. *Apocalypse*, *20*, 14 ; Ghazâlî, 69.

[mdlxxxv] *Le Coran*, *56*, 47 ; *23*, 35 ; *45*, 23 ; *54*, 7.

[mdlxxxvi] *Ibid*., *80*, 17 ; *100*, 9 ; *79*, 27, 40 ; *42*, 39 ; *50*, 14 ; *53*, 46 ; *44*, 9 ; *36*, 81 ; *32*, 9 ; *29*, 19 ; *46*, 32 ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 48 ; Baïdawî, *2*, 357 ; Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams*..., 38, 104 (?).

[mdlxxxvii] *Le Coran*, *20*, 57 ; *30*, 28 ; Parrot, *Le refrigeriumn dans l'Au-delà* : voir c. r. Dussaud dans *Syria*, 1938, p. 117.

[mdlxxxviii] Wensinck, *Muslim Creed*, 24.

[mdlxxxix] *Le Coran*, *68*, 42 ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 21 ; Râzî, *6*, 339.

[mdxc] *Le Coran*, *38*, 15 ; *14*, 42 ; *30*, 33 et 56 ; *42*, 5 ; Ahrens, *29*, 50 et 59 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 19 et 51 ; Wensinck, *op. cit.*, 279 ; Hastings, 49 sq.

[mdxci] *Le Coran*, *69*, 17 ; *25*, 27 sq. ; Ahrens, op. cit , 59 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 70.

[mdxcii] *Galates*, *6*, 5 et 6 ; Jacob, *op. cit.*, 70 ; Ahrens, 226 ; Ghazâlî, *Ahwal*, 59.

[mdxciii] *Le Coran*, *26*, 88 ; *82*, 29 ; *78*, 37 ; *70*, 10 ; *44*, 41 ; *29*, 80 ; *31*, 32 ; *54*, 34.

[mdxciv] *Ibid.*, *7*, 33, 34, 47, 125, 155, 168 ; *46*, 12 ; *6*, 48 ; *10*, 63 ; *2*, 36, 59, 106, 264, 275, 277 ; *3*, 164 ; *5*, 73.

[mdxcv] Ghazâlî, *Ihyâ*, 541.

[mdxcvi] *Romains*, *11*, 10 ; *Le Coran*, *67*, 22.

[mdxcvii] Tabarî, *Tafsîr*, XVI, 71 sq.

[mdxcviii] *Le Coran*, *39*, 69; *80*, 37; *3*, 102; *57*, 12, 28; *22*, 26 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 127; *15*, 146, 29, 11.

[mdxcix] *Le Coran*, *90*, 17 ; *74*, 41 ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 90 ; Râzî, *2*, 370 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 66 ; Ahrens, *op. cit.*, 60 ; Wolff, *Muhammedanische Eschatologie*, 77 ; Guignebert, *Jésus*, 483.

[mdc] *Le Coran*, *69*, 19 et 25 ; *17*, 14 ; cf. *56*, 7 sq. ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 105.

[mdci] *Le Coran*, *83*, 7 sq. ; *Le Coran*, trad. Blachère, 104 sq.

[mdcii] *Le Coran*, *36*, 11 ; *75*, 13 ; *78*, 29.

[mdciii] *Ibid.*, *18*, 47 ; cf. *23*, 64 ; *39*, 79.

[mdciv] Lods, *Voyage au pays des morts* (*C. R. Acad. Inscr.*, 1940, p. 449).

[mdcv] *Apocalypse*, *20*, 11 ; *Daniel*, *1*, 10 ; Hastings, *5*, 391.

[mdcvi] Picard, *C. R. Acad. Inscr.*, 1950, p. 272.

[mdcvii] Renan, *L'Antéchrist*, 448 ; *Malachie*, *3*, 16 ; *Luc*, *10*, 20 ; etc.

[mdcviii] Ahrens, *op. cit.*, 23 ; Guignebert, *Jésus*, 483 et ses références aux Évangiles.

[mdcix] *Le Coran*, *50*, 18.

[mdcx] *Ibid.*, *7*, 5 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 83 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1,

[mdcxi] *Le Coran*, *75*, 13 ; *36*, 65 ; *41*, 19.

[mdcxii] Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 155.

[mdcxiii] *Le Coran*, *21*,48 ; *Mathieu*, *13*, 31 et 32.

[mdcxiv] Baïdawî, *1*, 319 ; Râzî, *3*, 187.

[mdcxv] Ghazâlî, *Ihyâ*, 51 sq. ; b., *al-Durrat*, *69*, 79 et 106 ; *Id., Ahwal*, 81 ; Wensinck, *The Muslim Creed*, 167 et 195 ; Ahrens, *op. cit.*, 100.

[mdcxvi] Ghazâlî, *al-D urrat*, 95 sq.

[mdcxvii] Jacob, *Altarabisches Beduinenleben*, 241.

[mdcxviii] *Le Coran*, *99*, 6 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 111 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 24.

mdcxix Chantepie, 473 ; Motet, *Le Nil*, 465.

mdcxx Mâle, *L'architecture religieuse ou XIIIe siècle*, 438.

mdcxxi *Le Coran*, trad. Blachère, *1*, 52 ; Bukhârî, *81*, 21 ; *44*, 2, 45 et 50.

mdcxxii *Le Coran*, *18*, 91 ; *39*, 69 ; *4*, 157 ; Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 14.

mdcxxiii *Le Coran*, *5*, 108 ; 116, 117 ; *Mathieu*, *7*, 22, 23 ; *13*, 30 ; *18*, 35 ; *Luc*, *12*, 8, 9 ; *18*, 7 ; Guignebert, *Jésus*, 483.

mdcxxiv *Le Coran*, *71*, 29 ; *17*, 64 ; *60*, 12 ; *5*, 118 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 68.

mdcxxv *Le Coran*, *26*, 86 ; *19*, 43 sq. ; *14*, 42.

mdcxxvi Tabarî, *Tafsîr*, 11 ; *id*., *Annales*, 29.

mdcxxvii Jacob, *op. cit.*, 234 sq. ; Ahrens, *op. cit*., 109.

mdcxxviii *Le Coran*, *78*, 37 ; *20*, 108 ; *53*, 26.

mdcxxix Jacob, *op. cit.*, 254 ; Ahrens, *op. cit*., 109.

mdcxxx *Le Coran*, *17*, 81 ; *93*, 5 ; al-'Aïnî, *1*, 52 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 91 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 85 et 180 ; Jacob, *op. cit.*, 247 ; Ibn Qudâma, 185.

mdcxxxi Ghazâli, *Ihyâ*, *4*, 551 sq. ; *Id*., *al-Durrat*, 87 sq.

mdcxxxii Ahrens, *op. cit.*, 60 et ses références.

mdcxxxiii al-'Aïnî, *7*, 323 sq. ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 106 sq.

mdcxxxiv Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 90 sur *Le Coran*, *7*, 13 ; *Id*., *Annales*, *1*, 81 ; Râzî, *3*, 194 ; *5*, 408 ; Abdu (Chaïkh), *Tafsîr*, *8*, 336 et *15*, 157.

mdcxxxv *Le Coran*, *26*, 91 ; Tabarî, *Tafsîr*, *23*, 102.

mdcxxxvi *Le Coran*, *8*, 50 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 9 ; Râzî, *3*, 195.

mdcxxxvii *Le Coran*, *14*, 26 ; *59*, 16 ; *8*, 50

mdcxxxviii *Ibid.*, *10*, 29 ; *34*, 30 ; *25*, 30 ; *17*, 55 ; *41*, 29 ; *16*, 88 ; *7*, 26 ; *58*, 20.

mdcxxxix *Ibid.*, *20*, 84 ; *50*, 26 et 227 ; *57*, 29 ; *28*, 64, etc. *Le Coran*, trad. Blachère, *2*, 28.

mdcxl Abû'l-'Alâ'-al-Ma'arrî, *Risâlat al-ghufrân*, *1*, 175 sq. ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *4*, 20 ; Wensinck, *op. cit.*, 246.

mdcxli *Le Coran*, *39*, 42 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 2 ; *30*, 171 ; *Le Coran*, trad. Blachère, *1*, 24.

mdcxlii *Le Coran*, *4*, 100.

mdcxliii *Ibid.*, *43*, 86 ; *19*, 86 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 57 ; *16*, 32 ; Baïdawî, *2*, 234 ; Râzî, *7*, 411 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 236.

mdcxliv *Le Coran*, *6*, 54 ; Ahrens, 125.

mdcxlv *Le Coran*, *9*, 111.

mdcxlvi *Ibid., 2*, 216 ; Torrey, *The commercial theol. terms in the Koran*, 24 sq.

mdcxlvii *Le Coran, 60*, 8.

mdcxlviii *Ibid.*, *39*, 42, 48 ; *57*, 14 ; cf. *48*, 14 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 2. Ghazâlî, *al-Durrat*, 85.

mdcxlix *Le Coran*, *35*, 19 ; *4*, 112 ; *99*, 7 ; *36*, 54 ; *16*, 112 ; *39*, 12.

mdcl *Ibid.*, *45*, 33 ; *16*, 87 ; *52*, 14.

mdcli *Ibid., 6*, 12.

mdclii *Ibid., 9*, 107.

mdcliii *Ibid.*, *7*, 54 et 154 ; *2*, 286.

mdcliv Grimme, *Mohammed*, *2*, 39 ; Ahrens, *op. cit.*, 80 ; Jacob, *op. cit.*, 129.

mdclv *Le Coran*, *6*, 161 ; *54*, 32 ; *4*, 38 ; Ahrens, *op. cit.*, 102.

mdclvi *Le Coran*, *63*, 6 ; *3*, 191 ; Wensinck, *The Muslim Creed*, 105.

mdclvii Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams*..., 129 ; Ahrens, *op. cit.*, 105 ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 13 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *4*, 376, 519 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 106 ; Wensinck, *op. cit.*, 177, 232 ; Hirschfeld, *New Researches*..., *11*, 252 ; *5*, 381 ; Söderblom, *La vie future d'après le Mazdéisme*, 384 ; Lods, *Les Prophètes d'Israël et les débuts du Judaïsme*.

mdclviii *Le Coran*, *83*, 15 ; *23*, 101 ; cf. *55*, 29 ; *25*, 55 ; Ibn al-Athîr, *Madjd ad-dîn*, *1*, 73.

mdclix *Le Coran*, *7*, 44 sq. ; *Le Coran*, trad. Blachère, 618 sq.

mdclx *Le Coran*, *7*, 44 ; *57*, 13 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 127 ; Bukhârî, *82*, 51, 1 et 2 ; al-'Aïnî, *10*, 271 ; *Luc*, *16*, 19, 26 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 78 ; Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 17 ; Ahrens, *op. cit.*, 104 ; Lidzbarski, *Zur Semitik* (1914).

mdclxi *Le Coran*, *57*, 44 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 116 ; Râzî, *6*, 139 ; *Matthieu*, *25*, 1 à 13 ; Ahrens, 104 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 69.

mdclxii Ibn Manzûr, *14*, 146.

mdclxiii Baïdawî, *1*, 336 ; Ibn Manzûr, *1*, 177.

mdclxiv *Le Coran*, *32*, 20.

mdclxv Ibn Qudâma, *10*, 105 ; Râzî, *4*, 211.

mdclxvi Bukhârî, *81*, 51, 12, 17, 18, 52 ; *97*, 5, 36 ; al-'Aïnî, *10*, 675, 678 ; Jacob, *op. cit.*, 239.

mdclxvii Bukhârî, *81*, 51, 10 ; al-'Aïnî, *5*, 675 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 98.

mdclxviii Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 127 ; Ghazâlî, *Ahwal*, 100.

mdclxix Bukhârî, *91*, 48.

mdclxx Tabarî, *Tafsîr*, *16*, 73.

mdclxxi Ghazâlî, *Ihyâ*, 93.

mdclxxii Bukhârî, *81*, 51, 22, 52 ; *97*, 7 ; *24*, 4 ; al-'Aïnî, *11*, 560 ; Ibn Qudâma, *10*, 64 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 101.

mdclxxiii *Le Coran*, *39*, 71 sq.

[mdclxxiv] Ghazâlî, *al-Durrat*, 81.

[mdclxxv] Baïdawî, *4*, 553.

[mdclxxvi] Horovitz, *Das koranische Paradies* dans *Scripta Universitatis Hierosolymitanae*, 1923.

[mdclxxvii] Voltaire, *Essai sur les mœurs*, 7 ; du même : *Dictionnaire philosophique* : *Paradis*.

[mdclxxviii] *Le Coran*, *82*, 13 ; *83*, 24 ; *52*, 17 ; *53*, 15 ; Ahrens, *op. cit.*, 59 et ses références.

[mdclxxix] al-'Aïnî, *1*, 490 ; Tor Andrae, *op. cit*., 151.

[mdclxxx] *Le Coran*, *16*, 32 ; *6*, 127 ; *10*, 26 ; *35*, 32 ; *40*, 42 ; *18*, 107 ; *13*, 11 ; *83*, 18 ; Ahrens, 105 ; Horovitz, *op. cit.*, 197 ; *E. I.*, *2*, 116.

[mdclxxxi] Lods, *Quelques récits de voyages au pays des morts, C. R. Acad. Inscr*., 1940 ; *Le Coran*, *39*, 74 ; *3*, 117, 57, 21 ; *14*, 49 ; Baïdawî, *1*, 496 ; Ibn Qudârna, *10*, 2 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 61.

[mdclxxxii] *Le Coran*, *108* ; 1 ; Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 179 ; Ibn Manzûr, *4*, 336, 379, 553 ; Wensinck, *op. cit.*, 195 et 231 ; Horovitz, *Das koranische Parodies*, *loc. cit*., 9.

[mdclxxxiii] *Le Coran*, *50*, 30 et 32 ; *39*, 73.

[mdclxxxiv] *Ibid.*, *88*, 10 ; *76*, 12.

[mdclxxxv] Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 22 sur *Le Coran*, *39*, 72.

[mdclxxxvi] Tor Andrae, *op. cit.*, 147.

[mdclxxxvii] Ahrens, 106 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 147.

[mdclxxxviii] *Le Coran*, *17*, 42 ; *69*, 11 ; *55*, 68 ; *56*, 20 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 102.

[mdclxxxix] *Le Coran*, *83*, 27 ; *76*, 5 ; *5*, 17 sq. ; *47*, 16 ; *88*, 14 ; *38*, 51 ; *56*, 17 ; *37*, 39 sq. ; Tor Andrae, *op. cit.*, 51 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 102.

[mdcxc] Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 115 sq. ; Wensinck, *op. cit*., 101.

[mdcxci] *Le Coran*, *77*, 41 ; *78*, 42 ; *88*, 13 ; *25*, 11 ; *76*, 21 ; *18*, 30 ; *35*, 30.

[mdcxcii] *Le Coran*, *55*, 46 et 61 ; Bukhârî, *74*, 22.

[mdcxciii] *Le Coran*, *74*, 22 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 22 ; *Le Coran*, *39*, 73.

[mdcxciv] *Le Coran*, *93*, 4 ; Bukhârî, *78*, 61.

[mdcxcv] Ibn Qudâma, *10*, 7 ; Baïdawî, *1*, 183 ; Tor Andrae, *op. cit*., 83, 146 ; Ahrens, *op. cit.*, 105.

[mdcxcvi] *Le Coran*, *56*, 10; *3*, 40; *4*, 170; Tor Andrae, *op. cit*., 63; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 13; Râzî, *5*, 609.

[mdcxcvii] Bukhârî, *65*, 50, 3 et *97*, 25, 2 ; al-'Aïnî, *9*, 165 et *11*, 522 ; Ibn Qudâma, *10*, 2.

[mdcxcviii] *Le Coran*, 52, 20 ; 56, 22 ; al-'Aïnî, 7, 543 ; Ibn Qudâma, 10, 90.

[mdcxcix] Ibn Farhûn, *Dibâdj al-Muhadhdhab*, 237.

[mdcc] Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 109 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 152.

[mdcci] Tor Andrae, *op. cit.*, 82 et 146 ; Ahrens, *op. cit.*, 62 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 160 note 9.

[mdccii] Tor Andrae, *op. cit.*, 148 sq.

[mdcciii] *Le Coran*, *43*, 70 ; *13*, 23 ; *3*, 13 ; *44*, 56 ; *4*, 128 ; *36*, 56 ; *9*, 73 ; Tabarî, *Tafsîr*, *25*, 75 ; *27*, 93 ; Ahrens, *op. cit.*, 106.

[mdcciv] Tabarî, *Annales*, *3*, 210.

[mdccv] *Le Coran*, *52*, 11 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 48 et note ; Tabarî, *Tafsîr*, *27*, 13 ; Ibn Qudâma, *10*, 36.

[mdccvi] *Le Coran*, *78*, 35; *88*, 11; *56*, 25; *19*, 63; *36*, 58; *15*, 46; *13*, 24; *39*, 73; Ibn Qudâma, *10*, 16.

[mdccvii] Ibn Qutaïba, K. Mukhtalif al-Hadîth, 9.

[mdccviii] *Le Coran*, *16*, 24 ; *13*, 23 ; *39*, 73.

[mdccix] *Ibid.*, *39*, 74 ; Tabarî, *Tafsîr*, *24*, 28.

[mdccx] Tor Andrae, *op. cit*., 151 ; *Luc*, *23*, 43.

[mdccxi] *Le Coran*, *55*, 26 ; *76*, 9 ; *18*, 27 ; Tabarî, *Tafsîr*, *29*, 113 ; Râzî, *6*, 424.

[mdccxii] Macdonald, *E. I.*, *1*, 307 ; *Le Coran*, *2*, 174 ; *92*, 19 ; *3*, 13 ; *9*, 73 ; Bukhârî, *81*, 31, 4 ; al-'Aïnî, *10*, 673 ; Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie*, *1*, 98 ; Ibn Qudâma, *10*, 11.

[mdccxiii] *Le Coran*, *7*, 139 ; *6*, 103.

[mdccxiv] *Ibid.*, *53*, 13 sq. ; Bukhârî, *81*, 51, 6 ; Ibn Qudâma, *10*, 2 ; Wensinck, *op. cit.*, 65 ; Freytag, *Arab. Sprache*, 76 ; Ahrens, *op. cit.*, 40 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 84.

[mdccxv] Ibn Qudâma, *10*, 6 ; Massignon, *La Passion d'al-Hallâdj*, 694.

[mdccxvi] Bukhârî, 65, sur *Le Coran*, *50*, 2 ; al-'Aïnî, *9*, 166.

[mdccxvii] Ibn Taïmiya, *1*, 206.

[mdccxviii] Wensinck, *op. cit.*, 179.

[mdccxix] Ibn Qudâma, *10*, 16 sq.

[mdccxx] *Le Coran*, *74*, 26, 30 et 43 ; *54*, 48 ; *25*, 26 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 89 ; Tor Andrae, *op. cit.*, 76 ; Ahrens, *op. cit.*, 102 ; *E. I.*, *1*, 1026.

[mdccxxi] *Le Coran*, *78*, 21 ; *89*, 12, 24 ; *102*, 6 ; *42*, 4 ; *73*, 12 ; *104*, 4, 5 ; 106 ; al-'Aïnî, 47 ; Ahrens, 30 et 59 ; A. Fischer, *Orientalische Studien*, *1*, 33 sq.

[mdccxxii] *Le Coran*, *92*, 14 ; *38*, 85 ; *50*, 29 ; Bukhârî, *65*, 50, 1 ; *85*, 11 ; *97*, 7, 2 ; al-'Aïnî, *9*, 163 ; *11*, 533.

[mdccxxiii] *Le Coran*, *10*, 44.

[mdccxxiv] *Ibid.*, *50*, 23 et 25 ; Ibn Qudâma.

[mdccxxv] *Le Coran*, *39*, 71 ; Baïdawî, *1*, 205.

[mdccxxvi] *Le Coran*, *25*, 36 ; *54*, 48.

[mdccxxvii] *Ibid.*, *55*, 11 ; *96*, 15 sq. ; *69*, 30 ; *40*, 73 ; *76*, 4 ; *14*, 50 ; *44*, 47 ; *39*, 61 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *4*, 176 sq.

[mdccxxviii] *Le Coran*, *96*, 18 ; *43*, 77 ; *66*, 6 ; *54*, 48 ; *74*, 30 et 31 ; Ghazâlî, *Ahwal*, 96.

[mdccxxix] Tor Andrae, *op. cit.*, 73 ; Ghazâlî, *Ahwal*, 92 ; Ahrens, 30 ; Grimme, *Mohammed*, *4*, 70.

[mdccxxx] *Le Coran*, *4*, 144 ; *15*, 44 ; Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 100 ; *26*, 13 ; Râzî, *3*, 669 ; Baïdawî, *11*, 851 ; Ahrens, 59 ; Ghazâlî, *Ahwal*, 88 ; Horten, *Die religiöse Gedankenwelt ...*, (1916), 165.

[mdccxxxi] *Le Coran*, *77*, 30 ; *78*, 21 ; *56*, 40.

[mdccxxxii] Ibid., 55, 35 ; 4, 59 ; I Thessaloniciens, 8.

[mdccxxxiii] Bukhârî, *51*, 13 et 14 ; al-'Aïnî, *10*, 676.

[mdccxxxiv] *Le Coran*, *39*, 18 ; *7*, 39 ; Ghazâlî, *Ahwal*, *10*, 59.

[mdccxxxv] *Le Coran*, *72*, 15 ; *3*, 8 ; *66*, 6.

[mdccxxxvi] *Ibid.*, *78*, 24 ; *88*, 6 ; *69*, 36 ; *56*, 62.

[mdccxxxvii] *Ibid.*, *44*, 43 ; *47*, 17 ; *4*, 11 et 59 ; *69*, 30 et 32.

[mdccxxxviii] *Ibid.*, *38*, 28 ; *56*, 42 ; al-'Ainî, *4*, 493, 672 ; Tabarî, *Tafsîr*, *15*, 146 ; Râzî, *4*, 139 ; Ibn Manzûr, *12*, 23 ; Ibn Qudâma, *10*, 53.

[mdccxxxix] Ghazâlî, *Ihyâ*, *4*, 380 ; *Id.*, *Ahwal*.

[mdccxl] Ibn Abi Dâûd, *103*, 1.

[mdccxli] *Le Coran*, *40*, 11, 53 ; *87*, 12 ; *45*, 77 ; *35*, 33 ; cf. *20*, 70 ; *14*, 10 ; Horovitz, *op. cit.*, 137.

[mdccxlii] *Le Coran*, *32*, 30 ; *39*, 71 ; *2*, 17, 166 ; *22*, 22 ; Ahrens, 101.

[mdccxliii] Ahrens, 103 ; Hirschfeld, *op. cit.*, *5*, 339 ; *Ibid.,* Lévy, *La Légende de Pythagore...* (1927).

[mdccxliv] *Le Coran*, *33*, 29 sq.

[mdccxlv] *Ibid.*, *37*, 48 sq. ; Bukhârî, *81*, 51, 20 ; al-'Aïnî, *10*, 680.

[mdccxlvi] *Le Coran*, *7*, 42, 48 ; Sprenger, *op. cit.*, 15 ; *Luc*, *16*, 19 sq. *Z. D. M. G.*, *9*, 166.

[mdccxlvii] Lods, *C. R. Acad. Inscr*. (1940), p. 447.

[mdccxlviii] *Le Coran*, *59*, 20 ; al-'Aïnî, *9*, 164 ; Bukhârî, *65* ; *67*, 87 ; *68*, 22 ; *78*, 61 ; *87*, 51 ; 1 et 2 ; Ghazâlî, *Ahwal*, *10*, 34.

[mdccxlix] Bukhârî, *81*, 16, 3, et *51*, 1. Ghazâlî, *Ahwal*, *10*, 84.

[mdccl] *Le Coran*, *6*, 38 ; Tabarî, *Tafsîr*, *7*, 111.

[mdccli] Baïdawî, *1*, 289 ; Râzî, *3*, 43 ; cf. *Genèse*, *1*, 28 ; *Psaumes*, *8*, 7 ; al-'Aïnî, *2*, 45.

[mdcclii] *Le Coran*, *87*, 17 ; *20*, 78 ; *41*, 28 ; *11*, 109.

mdccliii Ibid., 78, 23.

mdccliv *Ibid.,* : *2*, 74 ; *3*, 23 et 81 ; *98*, 5 ; *9*, 5 ; etc. Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 288.

mdcclv Bukhârî, *61*, 50, 4 et 5 ; *81*, 51, 3 ; al-'Aïnî, *10*, 669 et 671.

mdcclvi *Le Coran*, *4*, 132 ; *28*, 88.

mdcclvii Ahrens, 104 note 1 ; Hayyât, éd. Nyberg, 12 à 20.

mdcclviii Ibn Hichâm, *1*, 144.

mdcclix *Le Coran*, *92*, 26 ; *76*, 26 ; *23*, 32 ; *96*, 13 ; Ahrens, 120.

mdcclx *Le Coran*, *16*, 121 et 124 ; *30*, 29 et 30 ; *10*, 105 ; *6*, 79 et 162.

mdcclxi Pedersen dans *Mélanges Browne* ; Horovitz, 56.

mdcclxii Dussaud, *La Pénétration des Arabes en Syrie, 1*, 20 et note 2 ; Horovitz, *op. cit*., 55, 59 sq. ; *Jewish Encyclopaedia, 6*, 651 b.

mdcclxiii al-'Aïnî, *1*, 328 ; Ibn Qudâma, *10*, 77.

mdcclxiv Ibn Qudâma, *10*, 92 ; al-'Aïnî, *1*, 330.

mdcclxv Renan, *L'Antéchrist*, 51.

mdcclxvi *Le Coran*, *58*, 22 ; *48*, 4.

mdcclxvii Horovitz, *op. cit.*, 55 ; Ahrens, 112 ; Freytag, *op. cit.*, 55 ; Lidzbarski, *zur Semitik*, *1*, 86.

mdcclxviii Bukhârî, *2*, 54 sur *Le Coran*, *26*, 89.

mdcclxix Bukhârî, *1*, 125, 130 et 145 ; Ibn Qudâma, *10*, 93.

mdcclxx *Le Coran*, *90*, 17 ; *85*, 8 ; *53*, 28 ; *77*, 50 ; *83*, 29 et 34 ; *69*, 38.

mdcclxxi *Ibid.*, *85*, 7 et 10 ; *55*, 35 et 55.

mdcclxxii *Ibid.*, *95*, 6 ; *105*, 3 ; *85*, 11 ; *84*, 25 ; *17*, 23 ; *40*, 60.

mdcclxxiii *Ibid.*, *2*, 122, 180, 182 et 277 ; *3*, 1 et 3 ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 118.

mdcclxxiv *Le Coran*, *16*, 108 ; *40*, 14 ; *39*, 2, 3, 14 et 16 ; *29*, 43 ; *85*, 10 ; *31*, 31 ; *7*, 28.

mdcclxxv *Ibid.*, *20*, 84 ; *13*, 28 ; *40*, 43 ; *85*, 10 ; *103*, 3 ; *38*, 23 et 27.

mdcclxxvi Wensinck, *The Muslim Creed*, 9 et 10.

mdcclxxvii Ghazâlî, *Ihyâ*, 87 sq.

mdcclxxviii Par exemple al-'Aïnî, *3*, 144 et 214.

mdcclxxix *Le Coran*, *70*, 26 ; *38*, 79.

mdcclxxx Ibn Manzûr, *77*, 29 ; Horovitz, *op. cit.*, 62 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 125 ; *E.I.*, *1*, 1002.

mdcclxxxi *Le Coran*, *16*, 54 ; *30*, 42 ; *6*, 169 ; Tabarî, *Tafsîr*, *14*, 13 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 405.

mdcclxxxii *Le Coran*, *39*, 2 ; *29*, 65 ; *31*, 31 ; *7*, 28 ; *40*, 24 ; *3*, 14 et 16.

mdcclxxxiii *Ibid.*, *98*, 2 ; *2*, 126 ; *4*, 124 ; *6*, 162.

mdcclxxxiv *Ibid.*, *4*, 160 ; *5*, 81 ; *61*, 9 ; cf. *24*, 2 et 25 ; *10*, 33 répété par *48*, 28 et *9*, 33 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 72 et *20*, 63 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1057.

mdcclxxxv *Le Coran*, *9*, 29 ; *5*, 5 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 67.

mdcclxxxvi *Le Coran*, *38*, 6 ; Ibn Manzûr, *14*, 164 ; Horovitz, *op. cit.*, 62.

mdcclxxxvii *Le Coran*, *98*, 4 ; *18*, 19 ; *14*, 16 ; *16*, 124 ; *12*, 38 ; *6*, 162 ; *2*, 114, 124, 129 et 169 ; *3*, 17, 63, 69 et 89 ; *4*, 124 ; *22*, 32 et 77 ; *5*, 75 ; *Le Coran*, trad, Blachère, 819, cf. *2*, 22, 45, 97, 199, 208, 238, 242, 278, 281, 283 ; *3*, 44, 70, 97, 174, 197 ; *8*, 1 ; *34* ; *4*, 171.

mdcclxxxviii *Le Coran*, *4*, 124 ; *3*, 77.

mdcclxxxix *Ibid., 37*, 34 ; *71*, 6 ; *48*, 26.

mdccxc *Ibid.*, *53*, 33 ; *5*, 70.

mdccxci *Ibid.*, *47*, 79 ; *22*, 33 et 38.

mdccxcii *Ibid.*, *33*, 37 ; *8*, 50 etc ; *2*, 1 sq. ; *49*, 12 ; *3*, 132 ; *5*, 50.

mdccxciii *Ibid.*, *89*, 62 ; *11*, 14, 38 ; *45*, 7, 30 ; *14*, 24 ; *16*, 51 ; *7*, 46, 73, 74, 86, 143, 205 ; *6*, 51.

mdccxciv *Ibid*., *34*, 24 ; *17*, 109 ; *5*, 85 ; Ahrens, *op. cit.*, 112 ; Tabarî, *Tafsîr*, *7*, 1.

mdccxcv Muslim, *Aç-çahih* (avec le commentaire de Nawâwî), *19*, 24 ; Ahrens, 144.

mdccxcvi *Le Coran*, *92*, 20 ; *76*, 19 ; *30*, 37, 38 ; *13*, 22, 52 ; *6*, 109, 274 ; *55*, 26, 27 ; cf. Macdonald dans *E. I.*, *1*, 307.

mdccxcvii *Le Coran*, *27*, 63-71 ; *2*, 172.

mdccxcviii *Ibid.*, *2*, 191 ; *3*, 70, 128, 134, 140 ; *5*, 16, 46 ; *6*, 142 ; *7*, 153 ; *9*, 4, 7, 109 ; *16*, 25 ; *18*, 39 ; *30*, 44 ; *34*, 17 ; *35*, 29 ; *42*, 38 ; *57*, 23 ; *60*, 8 ; etc. ; Ahrens, 116.

mdccxcix Tirmidhî, X, 22.

mdccc *Le Coran*, *39*, 65.

mdccci *Ibid.*, *2*, 72 et 186 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 52-57 ; Baïdawî, *1*, 2.

mdcccii Tabarî, *Annales*, 105, où l'on voit Mohammed mépriser aussi un autre usage préislamique.

mdccciii *Le Coran*, *20*, 13 ; *74*, 4.

mdccciv *Ibid.*, *2*, 232 ; *3*, 48 ; *5*, 45 ; *9*,104 ; *26*, 68 ; *33*, 33 ; *58*, 13. Comprendre exactement ce qui est à entendre par les mots : « pur », « purification » dans les passages relatifs à Lot : *27*, 57 ; *7*, 80 ; *11*, 80.

mdcccv *Ibid.*, *25*, 83.

mdcccvi *Ibid.*, *49*, 7.

mdcccvii Grimme, *Mohammed*, 65 ; Hirschfeld, *op. cit.* ; Juynboll, *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 66 ; *E. I.*, *4*, 99.

mdcccviii *Le Coran*, *76*, 25 ; *73*, 1 ; Freytag, *op. cit.*, 67.

mdcccix *Le Coran*, *52*, 48; *Le Coran*, trad. Blachère, 56, 78; les derniers mots du verset *50*, 38: *adbâr as sudjûd* semblent une fausse lecture ou bien un simple rappel rythmique à *an nudjûm* de *52*, 48 « à l'effacement des étoiles ». Wensinck dans *Der Islam*, *1*, 132 ; *Mélanges René Basset*, *2*, 273.

mdcccx Tabarî, *Tafsîr*, *19*, 68 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *10*, 99 ; Juynboll, *op. cit.*, 67.

mdcccxi *Le Coran*, *17*, 80.

mdcccxii *Ibid.*, *68*, 29 et vingt autres.

mdcccxiii *Ibid.*, *37*, 182 ; *45*, 35 ; *3*, 113 ; etc.

mdcccxiv *Ibid.*, *2*, 110 ; etc.

mdcccxv *Ibid.*, *74*, 56 ; *22*, 38, etc. ; *E. I.*, 658.

mdcccxvi *Ibid.*, *14*, 40 ; *11*, 89, où *çalât* signifie religion *19*, 32 et 56 ; Ahrens, 118.

mdcccxvii *Le Coran*, *30*, 16 ; *E. I.*, *4*, 101.

mdcccxviii Dussaud, *op. cit.*, *1*, 57 et ses références ; Wensinck dans *Der Islam*, *4*, 282 ; Horovitz, *ibid.*, *16*, 250 ; *E. I.*, *4*, 101.

mdcccxix *Le Coran*, *2*, 239 ; *24*, 57.

mdcccxx Juynboll, *op. cit.*, 67.

mdcccxxi *Le Coran*, *2*, 28 ; *62*, 1, etc.

mdcccxxii al-'Aïnî, *2*, 224.

mdcccxxiii *Le Coran*, *15*, 87 ; Tabarî, *Tafsîr*, *14*, 32.

mdcccxxiv Dussaud, *op. cit.*, *1*, 114 ; Horovitz, *op. cit.*, *8*, 26 ; Ahrens, 118.

mdcccxxv al-'Aïnî, *1*, 74 ; *3*, 21 et 33 ; Dussaud, *1*, 116 ; Ibn Qudâma, *1*, 49 ; Suyûtî, *Itqân*, *1*, 77.

mdcccxxvi *Le Coran*, *33*, 41 et 56 ; al-'Aïnî, *2*, 368.

mdcccxxvii *E. I.*, *4*, 160 et 163 ; Ibn Qudâma, *12*, 175.

mdcccxxviii Ibn Manzûr, *5*, 397.

mdcccxxix *Le Coran*, *76*, 26 ; 111.

mdcccxxx *Ibid.*, *76*, 25 ; *87*, 9 et 15 ; *81*, 27 ; *77*, 5 et 48 ; *68*, 51 et 52 ; Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 46 et 85 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 33.

mdcccxxxi Ibn Taïmiya, *1*, 18 sq.

mdcccxxxii *Le Coran*, *43*, 35 ; *72*, 17.

mdcccxxxiii *Ibid.*, *20*, 1, 2, 44 à 49, 122 et 123 ; *26*, 4 ; *15*, 6 ; *19*, 1 ; *38*, 7 ; *54*, 25.

mdcccxxxiv *Ibid.*, *29*, 44 ; *13*, 29 ; *2*, 188 et 196 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 130.

mdcccxxxv *Le Coran*, *21*, 7 ; *37*, 49 ; *19*, 8 et 49 ; *72*, 5 ; *25*, 77, etc.

mdcccxxxvi Ibn Taïmiya, *1*, 292 ; Hirschfeld, *op. cit.*, *1*, 219.

mdcccxxxvii *Le Coran*, *17*, 80 ; *16*, 160; Bukhârî, *1*, 2 ; al-'Aïni, *1*, 117 ; Hirschfeld, *10*, 197 ; Wensinck, 219.

mdcccxxxviii *Le Coran*, *2*, 23 et 122 ; *3*, 13 ; *4*, 60.

mdcccxxxix *Ibid.*, *25*, 50 ; Wensinck dans *Der Islam*, *4*, 219.

mdcccxl *Le Coran*, *4*, 46 ; *5*, 8 ; Grimme, *op. cit.*, *2*, 125 ; Ahrens, 178 ; *E. I.*, *4*, 745, 609.

mdcccxli Hirschfeld, *10*, 496 ; Juynboll, 73 ; *E. I.*, *1*, 1642 ; *2*, 177 ; *4*, 1262.

mdcccxlii Hirschfeld, *10*, 198.

mdcccxliii *Le Coran*, *62*, 9 ; *7*, 163, et 168 ; Grimme, *2*, 126 ; *E. I.*, *I*, 1093.

mdcccxliv *E. I.*, *4*, 105 ; Wensinck, *Musl. Creed*, 192 et 220.

mdcccxlv *Le Coran*, *12*, 70 ; *7*, 42 ; *62*, 9 ; *55*, 63.

mdcccxlvi Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, 315; comp. tadhkira à l'hébreu madhkiri.

mdcccxlvii *E. I.*, *4*, 100.

mdcccxlviii Ibn Hichâm, *2*, 154 ; Ibn Sa'd, *1*, 1, 7.

mdcccxlix Bukhârî, *11*, 37 ; *48*, 24 ; *80*, 61 ; Tirmidhî, *104*, 274 ; 'Umda, *3*, 325 ; Qastallânî, *Irchâd*, *3*, 46 ; Nawâwî, *5*, 179 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *1*, 134.

mdcccl *Le Coran*, *20*, 73 ; *26*, 45 ; *12*, 117 ; *15*, 29, 31, 32 ; *38*, 72 ; *18*, 48 ; *7*, 10; *12*, 4; *84*, 20; etc.

mdcccli Ibn Taïmiya, *2*, 26.

mdccclii *Le Coran*, *17*, 18 ; *38*, 13 ; *2*, 40 et 119 ; *3*, 38 ; *48*, 29 ; *9*, 115 ; Grimme, *op. cit.*, 2, 121.

mdcccliii Bukhârî, *64*, 52, 2 ; al-'Aïnî, *8*, 352.

mdcccliv *Le Coran*, *2*, 240 ; *4*, 103 et 104 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1454 ; Juynboll, *op. cit.*, 74, note ; *E. I.*, *4*, 106.

mdccclv Wâqidî, 173.

mdccclvi *Le Coran*, *2*, 139.

mdccclvii Ibn Hichâm, *1*, 264 ; Ibn Qudâma, *11*, 85.

mdccclviii Par exemple Harîrî, 587 ; al-Azraqî, *Die Geschichte der Stadt Mekka*, 247 sq.

mdccclix *Le Coran*, *17*, 110 ; Ibn Taïmiya, *1*, 305 ; Grimme, *2*, 123.

mdccclx *Le Coran*, *29*, 44 ; *107*, 4 ; *2*, 42 ; Ibn Qudâma, *11*, 28.

mdccclxi Wensinck dans *Der Islam*, *4*, 228 ; Ahrens, 4.

mdccclxii *Le Coran*, *23*, 9 ; *6*, 92 ; *4*, 104 ; *Le Coran*, Blachère, 19.

mdccclxiii Baïdawî, *2*, 319 ; Ibn Qudâma, *11*, 24 et 25.

mdccclxiv *Le Coran*, *9*, 85 et 104.

mdccclxv al-'Aïnî, *1*, 230.

mdccclxvi Tabarî, *Annales*, *1*, 1281.

mdccclxvii Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 81 ; Ahrens, 5 ; pour les survivances actuelles, voir W. Marçais, *Textes arabes de Takruna*, 205.

mdccclxviii Goldziher, *Zauberelemente im islamischen Gebete*, 323.

mdccclxix Sur ce chapitre, voir *E. I.*, ‘umra, hadjdj, Ka‘ba ‘Arafa, Mozdalifa, Minâ Djamara.

mdccclxx Ch. Jean dans *Mélanges Dussaud*, *2*, 705 ; Ryckmans, *Les religions arabes...*, 33.

mdccclxxi R. Brunschwig, *Les foires à travers l'islam*.

mdccclxxii *Le Coran*, trad. Blachère, *11* sq.

mdccclxxiii Becker, *Islam. Studien*, 437 ; Wellhausen, *op. cit.*, 74.

mdccclxxiv Azraqî, 306.

mdccclxxv *Le Coran*, *2*, 153 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 26.

mdccclxxvi Bukhâri, *25*, 78 sq. ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 177.

mdccclxxvii Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 409.

mdccclxxviii Cf. Rifâ'a, *1*, 263.

mdccclxxix Le rite des pieds-nus repose sans doute sur un vieux désir de contact intime avec la puissance du roc (cf. parallèle à Dodone, Gagé *R. H. R.*, 1955-1).

mdccclxxx *Le Coran*, *3*, 89.

mdccclxxxi Azraqî, 246.

mdccclxxxii Latîf, 134 ; Ibn Qutaïba, *K. Mukhtalif al'Hadîth*, 99.

mdccclxxxiii Bukhârî, *8*, 36, 1 ; Suyûtî, *Itqân*, *1*, 56 ; Muslim, *aç-Çahih*, *3*, 261 ; Azraqî, 185 sq.

mdccclxxxiv Paret, *E. I.*, *4*, 1071 ; *2*, 20 ; Juynboll, *op. cit.*, 146 ; Snouck Hurgronje, *Les fêtes de La Mecque*, 108 ; Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de La Mecque*, 192, 304 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *1*, 178 ; sur la Ka‘ba : al-‘Aïnî, *1*, 61 ; *8*, 36 ; *al-‘Iqd al Farîd*, *1*, 362.

mdccclxxxv *Le Coran*, *31*, 21 ; *2*, 275 ; Râzî, *2*, 18 ; Ibn al-Ashîr, *Madjd ad-dîn*, 68 et 69.

mdccclxxxvi Azraqî, 106.

mdccclxxxvii Ibn Qudâma, *4*, 100.

mdccclxxxviii Gaudefroy-Demombynes dans *Studia Islamica*, n° 2.

mdccclxxxix Wellhausen, *op. cit.*, 78, 79 et 118 ; Tabarî, *Annales*, *2*, 173.

mdcccxc *Le Coran*, *9*, 36 ; *5*, 2 ; Bukhârî, 59 ; 2 ; *97*, 24 ; al-‘Aïnî, *7*, 218 ; Ibn Manzûr, *15*, 257 ; *17*, 187 ; Wellhausen, *op. cit.*, 97 ; *K. al-Aghânî*, *10*, 33, 9 ; Ibn al-Athîr, 192 ; Plessner, *E. I.*, *3*, 1169.

mdcccxci Azraqî, 431 ; Qutb ad-dîn, 82 ; Latif, 92 ; Mâlik b. Anas, *al-Muwattâ*, 640.

mdcccxcii Bukhârî, *64*, 43, 3 ; al-‘Aïnî, *5*, 6 et 15 ; 8, 330 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1766.

mdcccxciii Ibn Djubaïr, 111; trad., 131.

mdcccxciv Qastallânî, *Irchad*, *7*, 137 ; Ibn Taïmiya, *Ikhtiyâr*, 68 et 70.

mdcccxcv Azraqî, *1*, 431 ; Muqaddasî, *Descriptio Imperii moslemici*, *79*, 9 ; Ibn Djubaïr, *loc. cit*.

mdcccxcvi Tabarî, *Annales*, *1*, 1431 ; al-'Aïnî, 181.

mdcccxcvii al-'Aïnî, *5*, 16 ; *Kitâb al 'umm*, *2*, 118 ; al-Fâsî, *Hâchiyâ alâ l-Bukhârî*, *1*, 83.

mdcccxcviii Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 29 ; Baïdawî, *4*, 88.

mdcccxcix Bukhârî, *25*, 43 ; al-'Aïnî, *4*, 625.

mcm *Le Coran*, *26*, 2, 3 ; *54*, 35 ; *2*, 10, 27 ; al-'Aïnî, *4*, 527 ; *5*, 6 ; *8*, 278 ; Ibn Qudâma, *4*, 31, 32, 166.

mcmi Azraqî, *1*, 426.

mcmii al-'Aïnî, *5*, 24 ; Ibn Qudâma, *17*, 90.

mcmiii Tabarî, *Annales*, *1*, 1685.

mcmiv Bukhârî, *54*, 55 ; al-'Aïnî, *8*, 278.

mcmv *Kitâb al 'umm*, 2, 115.

mcmvi Azraqî, 858.

mcmvii Muqaddasî, *op. cit*., *78*, 20 ; Nâçir-i-Khusrau, *Sefer-nameh*, 220 ; Azraqî, *2*, 80, etc.

mcmviii al-Ayyâchî, *Rihla*, 115.

mcmix Bukhârî, *6*, 1 ; al-'Aïnî, *2*, 80 et 100.

mcmx Bukhârî, *25*, 53, 69, 77, 81, 145 ; *26*, 7 ; al-'Aïnî, *4*, 536 ; 778 ; *5*, 15 ; Qastallâni, *6*, 399.

mcmxi al-'Aïnî, *5*, 19, 21, 28.

mcmxii *Le Coran*, *2*, 192 ; Wensinck, *op. cit.*, 788.

mcmxiii Bukhârî, *25*, 34 ; al-'Aïni, *4*, 520, 566 et 625 ; Ibn al-Athîr, *3*, 184 ; Châfi'i, *Kitab al-Umm*, *2*, 114 ; Ibn Taïmiya, *Ikhtiyâr*, 68 et 70 ; *E. I.*, *2*, 84.

mcmxiv Bukhârî, *26*, 6 ; *47*, 15 ; *69*, 53 ; al-'Aïnî, *8*, 488 ; Querry, *Droit musulman chiite*, *1*, 234 ; Muwatta Mahdî, 275 ; Murtada, *Nahdj al-Balâgha*, *4*, 307.

mcmxv *Le Coran*, *5*, 2 ; Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 31 ; Baïdawî, *1*, 247.

mcmxvi Ibn Hichâm, *1*, 216 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1764 sq. ; Ibn Qudâma, *4*, 416.

mcmxvii Dussaud, *op. cit.*, *1*, 172 sq.

mcmxviii Tabarî, *Annales*, *1*, 120, 11.

mcmxix *Ibid.*, *1*, 755, 17.

mcmxx Azraqî, 415 ; Ibn Sa'd, *7*, 7, 41.

mcmxxi Voir carte de Rifa'a, *1*, 211.

[mcmxxii] Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de La Mecque*, 260 ; Ibn Qudâma, *4*, 125.

[mcmxxiii] *'Idq al Farid*, *3*, 365 ; Qadi-Khan, *Fatawâ*, *1*, 294.

[mcmxxiv] *Le Coran*, *2*, 195, 196 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 161, 166 ; Bukhârî, *65*, 2, 35 ; al-'Aïnî, *8*, 301.

[mcmxxv] al-'Aïnî, *4*, 783 ; al-Fâsî, *Hachiya alâl-Bukhârî*, 93.

[mcmxxvi] Ibn Rosteh.

[mcmxxvii] *Le Coran*, *76*, 43 ; *E. I.*, *4*, 1034.

[mcmxxviii] al-'Aïnî, *8*, 43.

[mcmxxix] Ibn Hichâm, *1*, 125.

[mcmxxx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1095, 1134 ; Ya'qûbî, *1*, 274 ; *Le Coran*, *2*, 194.

[mcmxxxi] Azraqî, 402 ; *E. I.*, *3*, 701.

[mcmxxxii] al-'Aïnî, *4*, 739 ; *E. I.*, *2*, 211 ; al-'Aïnî, *4*, 770 ; Muslim, *3*, 240 ; Ghazâlî, *Ihyâ*, *1*, 183 ; Burckhardt, *2*, 578.

[mcmxxxiii] *E. I.*, *2*, 216 et références.

[mcmxxxiv] Azraqî, 402.

[mcmxxxv] Qalqachandî, *Çubh al-A'cha*, *4*, 244 ; *E. I.*, *1*, 104.

[mcmxxxvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1820, 14.

[mcmxxxvii] al-'Aïnî, *4*, 669, 745 ; Muwatta Mahdî, 311 sq. ; Dimyatî, *2*, 342 ; Ibn Djubaïr, 177.

[mcmxxxviii] Ibn Qudâma, *1*, 110.

[mcmxxxix] Bukhârî, *64*, 7 ; al-'Aïnî, *4*, 739 ; Ghazâlî, *1*, 183 ; Muslim, *3*, 244 ; *Ithaf*, *4*, 378 sq. ; Cha'rânî, *La Balance de la Loi*, 183.

[mcmxl] al-'Aïnî, *4*, 745 ; Torrey, *The commercial theol. terms in the Koran*, 275 ; Damyâtî, *2*, 341.

[mcmxli] Wellhausen, *op. cit.*, 123.

[mcmxlii] Perron, *Les femmes arabes*, 50 ; Jacob, *Altarab. Beduinenleben*, 137 ; Wellhausen, 31 ; Jaussen, *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, 94 ; etc.

[mcmxliii] al-'Aïnî, *4*, 725 ; Ibn Qudâma, *4*, 62.

[mcmxliv] al-'Aïnî, *4*, 759 sq.

[mcmxlv] *E. I.*, *3*, 88.

[mcmxlvi] *Le Coran*, *2*, 194 ; Bukhârî, *65*, 2, 34 ; al-'Aïnî, *8*, 485.

[mcmxlvii] Ibn Khaldûn, *12*, 42 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, *2*, 210 ; *3*, 175 ; al-Fâsî, 99.

[mcmxlviii] *Le Coran*, *2*, 199 ; Juynboll, *op. cit.*, 157 ; Nöldeke, *Beiträge zur semitischen ...*, 178.

[mcmxlix] Bukhârî, *26*, 12 ; al-'Aïnî, *5*, 28. Muwatta Mahdî, 299.

[mcml] *Le Coran*, *2*, 192 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 129 ; Bukhârî, *65*, 32 ; al-'Aïnî, *8*, 487.

[mcmli] Wensinck, *op. cit.*, 137 et ses références à Bukhârî et Muslim ; Ibn Qudâma, *2*, 1262.

[mcmlii] *E. I.*, *2*, 1295 Muwatta Mahdî, 299 ; *fath al Mu'in*, *3*, 7 ; A. Bel, *La fête des sacrifices* dans *Revue Africaine* (Cinquantenaire de l'Université d'Alger, 1932).

[mcmliii] *Le Coran*, trad. Blachère, 77 ; al-'Aïnî, *4*, 203.

[mcmliv] Wellhausen, *op. cit.*, 119 ; W. Marçais, *Textes arabes de Takruna*.

[mcmlv] Lods, Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle, 323.

[mcmlvi] Ibn Qudâma, *6*, 289.

[mcmlvii] Wellhausen, *op. cit.*, 115.

[mcmlviii] Bukhârî, *72*, 15 ; al-'Aïnî, *10*, 27.

[mcmlix] Ibn Qutaïba, *K. al Ch'ir*, 124, 1.

[mcmlx] al-'Aïnî, *6*, 225.

[mcmlxi] Azraqî, *1*, 60.

[mcmlxii] Bukhârî, *64*, 222 ; al-'Aïnî, *8*, 170 ; *Le Coran*, *108*, 2, 4 ; Wellhausen, 115 ; Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*.

[mcmlxiii] Ghazâlî, *Ihyâ*, *1*, 83 ; *Ithaf*, *4*, 193.

[mcmlxiv] Dussaud, *Les sacrifices humains chez les Cananéens*, 290.

[mcmlxv] Nöldeke, *6*, 194 ; Dussaud, *op. cit.*, 85 et 135.

[mcmlxvi] Bukhârî, *25*, 27 ; al-'Aïnî, *4*, 535.

[mcmlxvii] Bukhârî, *56*, 123 ; al-'Aïnî, *7*, 28 ; Ibn Qudâma, *4*, 30.

[mcmlxviii] Bukhârî, *85*, 102 ; al-'Aïnî, *4*, 701 ; Ibn Qudâma, *6*, 310.

[mcmlxix] Bukhârî, *25*, 125 ; *73*, 6 ; al-'Aïni, *4*, 784 ; *5*, 733 ; Ibn Qudâma, *6*, 310.

[mcmlxx] *Le Coran*, *6*, 121 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 11 sq. ; Baïdawî, *1*, 307.

[mcmlxxi] *Infra*, p. 501.

[mcmlxxii] Ibn Manzûr, *6*, 210.

[mcmlxxiii] Ryckmans, *op. cit.*, 38 ; Wellhausen, 115 ; Lods, *Israël, des origines au milieu du VIIIe siècle*, 1320 ; *Le Coran, 37*, 107.

[mcmlxxiv] *Le Coran*, *6*, 138 ; *14*, 6 ; *28*, 3 ; *2*, 46 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 30 ; *Le Coran*, trad. Blachère, *3*, 695 ; Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, 257.

[mcmlxxv] al-'Aïnî, *9*, 710 ; Ibn Qudâma, *6*, 313 ; Râzî, *2*, 395 ; Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams*..., 129 ; Ibn al-Athîr, *3*, 116.

[mcmlxxvi] *Le Coran*, *5*, 4 ; al-'Aïnî, *4*, 613 ; Wellhausen, 132 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 518 ; Ibn al-Kalbî, *K. al-açnâm*, *1*, 441 ; Dimishqî, 252.

[mcmlxxvii] *Le Coran*, *5*, 4.

[mcmlxxviii] Ryckmans, *op. cit.*, 32 et 38.

[mcmlxxix] *Le Coran*, *2*, 192 ; *5*, 96 ; Bukhârî, *27*, 5 à 8 ; *76*, 16 ; al-'Aïnî, *4*, 738.

[mcmlxxx] Wellhausen, 118.

[mcmlxxxi] al-'Aïnî, *9*, 176 ; Wellhausen, *3*, 195 ; Ibn Manzûr, *9*, 176 et *10*, 120.

[mcmlxxxii] Ibn Manzûr, *10*, 240 ; Ibn al-Athîr, *4*, 172.

[mcmlxxxiii] Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 256.

[mcmlxxxiv] Jausen, *op. cit.*, 393.

[mcmlxxxv] al-'Aïnî, *9*, 716 ; Ibn Manzûr, *1*, 396 ; Ibn al-Athîr, *3*, 65 ; Wellhausen, 94 et 114.

[mcmlxxxvi] al-'Aïnî, *4*, 705 et 711.

[mcmlxxxvii] *Le Coran*, *5*, 2 ; al-'Aïnî, *4*, 713 et 720.

[mcmlxxxviii] *Le Coran*, *20*, 21; Baïdawî, *2*, 52; Tabarî, *Tafsîr*, *26*,95; Murtada, *Nahdj al-Balâgha*, *10*, 283.

[mcmlxxxix] Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 32 ; Ghazâlî, *al-Durrat*, 2.

[mcmxc] Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 32, 181 ; Bukhârî, *73*, 75.

[mcmxci] al-'Aïnî, *4*, 510 ; 721, 731 ; *Fath*, *1*, 497, 564. Nâçîrî-Khusrau, *Sefer-nameh* : *2*, 251 ; etc.

[mcmxcii] Gaudefroy-Demombynes, *Kiswa* dans *Studia Islamica*, n° 2.

[mcmxciii] Bukhârî, *25*, 109 ; Muslim, *3*, 253 ; *Hidâya*, 35.

[mcmxciv] Bukhârî, *65*, 35, 2 ; Ibn al-Hadjdj, *Madkhal*, *2*, 150.

[mcmxcv] al-'Aïnî, *4*, 736 ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 124 ; Ghazâli, *al-Durrat*, *1*, 183.

[mcmxcvi] Bukhârî, *25*, 27 ; *73*, 5 et 11 ; al-'Aïnî, *4*, 540, 1 ; Baïdawî, *6*, 518.

[mcmxcvii] *Le Coran*, *22*, 35 et 37 ; Tabarî, *Tafsîr*, *17*, 109 ; *Le Coran*, trad. Blachère, *3*, 1039.

[mcmxcviii] *Le Coran*, *22*, 38.

[mcmxcix] Lods, *Des prophètes à Jésus...*, 79, 95 et 100 ; Amos, *5*, 21 sq.

[mm] al-'Aïnî, *4*, 203 ; Tabarî, *Tafsîr*, *17*, 111 ; Ahrens, 184 ; Ibn al-Athîr, *1*, 193.

[mmi] *Le Coran*, *58*, 57.

[mmii] *E. I.*, *4*, 204 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 178 ; Juynboll, *op. cit.*, 116 ; Ahrens, 181.

[mmiii] *Le Coran*, *19*, 27 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 72.

[mmiv] Tabarî, *Annales*, *1*, 1286 ; 6 ; *E. I.*, *3*, 200 sq.

[mmv] Bukhârî, *25*, 47 ; *30*, 21, 47, 69, 8 ; *65*, 24, 1 ; *95*, *4*, 1 ; al-'Aïnî, *4*, 599 ; *8*, 39 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1287 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 179.

[mmvi] Bukhârî, *30*, 1, 2 ; al-'Aïnî, *5*, 346 ; Râzî, *1*, 645.

[mmvii] Ibn Sa'd, *1*, 8.

[mmviii] *Le Coran*, *7*, 138 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 179.

[mmix] Dussaud, *1*, 280 ; Ahrens, 181 ; cf. *Exode*, *25*, 18 ; *34*, 28 ; *Deutéronome*, *9*, 9.

[mmx] *Le Coran*, *2*, 281 ; al-'Aïnî, *4*, 201 sq.

[mmxi] Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 74 ; *Id*., *Annales*, *1*, 308.

[mmxii] *Le Coran*, *2*, 183 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 97 sq.

[mmxiii] Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 93 et 98 ; al-'Aïnî, *8*, 483 et 569 ; Juynboll, *op. cit*., *3*, 37 ; Ibn Djubaïr, 141, 12.

[mmxiv] *Le Coran*, *2*, 183 ; Ahrens, 181.

[mmxv] al-'Aïnî, *8*, 480.

[mmxvi] *E. I*., *4*, 207.

[mmxvii] Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 100.

[mmxviii] Ibn Sa'd, *1*, 8.

[mmxix] al-'Aïnî, *5*, 322 et *6*, 585 ; *E. I*., *4*, 204.

[mmxx] Al-'Djâhiz, *K. al-Tâdj*, 173 sq.

[mmxxi] *Le Coran*, *5*, 91 et 96 ; *2*, 192 ; *58*, 5 ; *4*, 94.

[mmxxii] Margoliouth dans Hastings, *X*, 541 ; Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans*..., 81. *Z. D. M. G*., *IX*, 173 ; Tor Andrae, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, 31 ; trad. 87 ; *Le Coran*, *10*, 21.

[mmxxiii] *Le Coran*, *10*, 60 ; *6*, 122 ; *2*, 163, 167, 169 ; *23*, 53 ; *16*, 14 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 48 ; *11*, 80.

[mmxxiv] *Le Coran*, *7*, 156 ; Tabarî, *Annales*, *2*, 90.

[mmxxv] *Le Coran*, *5*, 89 ; Tabarî, *Tafsîr*, *7*, 7.

[mmxxvi] *Le Coran*, *16*, 116 ; *2*, 168 ; *5*, 4 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1112.

[mmxxvii] Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 38.

[mmxxviii] *Le Coran*, *16*, 216; *6*, 118 sq., *5*, 92 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 8 ; Bukhârî, *72*, 22 ; *Le Coran*, *10*, 22.

[mmxxix] *Le Coran*, *6*, 136 et 140 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 31 et 33.

[mmxxx] Ahrens, 176.

[mmxxxi] Bukhârî, *72*, 12 et 30 ; al-'Aïnî, *10*, 47.

[mmxxxii] Bukhârî, *72*, 33 ; al-'Aïnî, *10*, 51 ; Hirschfeld, *New Researches* 1, 521.

[mmxxxiii] *Le Coran*, *6*, 147 ; *3*, 87 ; Bukhârî, *65*, 6 ; *76*, 37 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1497.

[mmxxxiv] Bukhârî, *72*, 28 ; al-'Aïnî, *10*, 44 ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 48 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1579 ; Wellhausen, 163 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 288.

[mmxxxv] Thomsen dans Hirschfeld, *1*, 501, cite Diodore de Sicile et *Jewish Encyclopediae* et rappelle la fête de l'âne en Occident.

[mmxxxvi] Ibn Hichâm, *3*, 345.

[mmxxxvii] *Le Coran*, *83*, 25 ; 16, 69.

[mmxxxviii] *Ibid*., *2*, 216 ; *4*, 46 ; *5*, 92 ; Dussaud, *op. cit*., 162 et 199 ; Juynboll, 178 ; Ahrens, 177 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, *1*, 19 ; Maïdani, *1*, 279 ; Harîrî, 22.

[mmxxxix] Bukhârî, *64*, 12, 8 ; al-'Aïnî, *8*, 174.

[mmxl] *Le Coran*, *92*, 5 ; Dussaud, *2*, 210 ; Ahrens, 117 et 180 ; *E. I.*, *4*, 35 et 1270 ; Snouck Hurgronje, *Verspreide Geschriften*, *1*, 348 ; dans *Z. D. M. G.*, 1899, 53, 136.

[mmxli] *Le Coran*, *92*, 18 ; *87*, 14 ; *53*, 34 ; *79*, 10 ; *80*, 3.

[mmxlii] *Ibid.*, *2*, 77, 104, 172, 277 ; *4*, 79, 16 ; *22*, 42 ; *9*, 60 et 72 ; *5*, 15 et 60.

[mmxliii] Bukhârî, *64*, 38 ; al-'Aïnî, *7*, 320 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 95 ; *E. I.*, *2*, 148.

[mmxliv] al-'Aïnî, 429 et 432.

[mmxlv] *Le Coran*, *14*, 36 et 47 ; *35*, 26 ; *13*, 22 ; *21*, 73 ; *2*, 275, etc.

[mmxlvi] *Ibid.*, *70*, 24 ; *32*, 16 ; *9*, 104 ; *76*, 8 ; *2*, 255 ; *4*, 114, etc. Freytag, *op. cit.*, 61.

[mmxlvii] *Le Coran*, *2*, 105 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 13.

[mmxlviii] *Le Coran*, *90*, 13 et 16 ; *107*, 2 et 3 ; *89*, 18, etc. al-'Aïnî, *4*, 390 et 393.

[mmxlix] *Le Coran*, *70*, 23 et 24 ; *19*, 56 ; *21*, 73 ; *19*, 32 ; *30*, 38 ; *31*, 3.

[mml] *Ibid.*, *30*, 86.

[mmli] *Ibid.*, *2*, 266 sq. ; *4*, 42 ; *3*, 86, 128 et 175 ; *2*, 44 ; *57*, 7 et 10.

[mmlii] *Ibid.*, *7*, 155 ; *63*, 10 ; *64*, 17 ; *57*, 11.

[mmliii] *Ibid.*, *9*, 76 ; Tabarî, *Tafsîr*, *10*, 116.

[mmliv] *Le Coran*, *17*, 28 sq. ; *6*, 142 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 10 ; Freytag 63.

[mmlv] Par exemple Suyûtî : *itqân*, *1*, 37.

[mmlvi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1686,1.

[mmlvii] al-'Aïnî, *4*, 442, 448, 454.

[mmlviii] *Le Coran*, *9*, 99, 100 et 104.

[mmlix] *Ibid.*, *9*, 93.

[mmlx] *Ibid.*, *58*, 13 ; *8*, 192 ; *E. I.*, *4*, 35.

[mmlxi] Bukhârî, *64*, 38 ; al-'Aïnî, *7*, 320 et *4*, 397 sq. ; *E. I.*, *2*, 148.

[mmlxii] *Le Coran*, *2*, 211 ; al-'Aïnî, *4*, 353.

[mmlxiii] Bukhârî, *24*, 422 et 460 ; al-'Aïnî, *4*, 275 sq.

[mmlxiv] al-'Aïnî, *4*, 460.

[mmlxv] Bukhârî, *67*,724 ; al-'Aïnî, *4*, 173 ; 462 et 527 ; Ibn Taïmiya, *2*, 81 ; *E. I.*, *4*, 1272.

[mmlxvi] *Le Coran*, *9*, 58 sq. ; Grimme, *Mohammed*, *2*, 511.

[mmlxvii] *E. I.*, *3*, 420.

[mmlxviii] al-'Aïnî, *6*, 557.

[mmlxix] *Le Coran*, *19*, 69 ; *2*, 214 et 215 ; Dussaud, *op. cit.*, *1*, 156.

[mmlxx] *Le Coran*, *2*, 185 sq. ; Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 107 ; Dussaud, *1*, 182 ; Mercier : *gihâd*, 189.

[mmlxxi] *Le Coran*, *2*, 245.

[mmlxxii] *Ibid.*, *2*, 149, 151 et 212 ; *3*, 163.

[mmlxxiii] Ibid., 61, 10.

[mmlxxiv] *Ibid.*, *2*, 80 ; *3*, 171 ; *4*, 97 ; *9*, 97 ; al-'Aïnî, 516 et 684 ; cf. *Le Coran*, *2*, 215.

[mmlxxv] *Le Coran*, *8*, 62 ; Baïdawî, *1*, 198 ; al-'Aïnî, *6*, 596, 602 et 626 ; *E. I.*, *3*, 1230.

[mmlxxvi] *Le Coran*, *8*, 16 et 66.

[mmlxxvii] *Ibid.*, *47*, 4, 37 ; *66*, 9 ; *9*, 74 ; Dussaud, *1*, 187, 117 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1600, 7.

[mmlxxviii] *Le Coran*, *9*, 16, 19, 24 et 34 ; *2*, 160.

[mmlxxix] Tabarî, *Tafsîr*, *1*, 106.

[mmlxxx] *Le Coran*, *5*, 37 et 38.

[mmlxxxi] *Ibid.*, *61*, 4 ; Baïdawî, *2*, 530 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 52. Châfi'i, *Kitâb al-Umm*, *4*, 160.

[mmlxxxii] al-'Aïnî, *6*, 529, 539, 555 et 561.

[mmlxxxiii] *Le Coran*, *39*, 69 ; *51*, 18 ; *4*, 74 ; *3*, 134. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2, 387 sq.

[mmlxxxiv] al-'Aïnî, *6*, 577 sq.

[mmlxxxv] *Ibid., 6*, 560 et 563.

[mmlxxxvi] *Ibid.*, *6*, 545, 563, 589 et 597.

[mmlxxxvii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1479.

[mmlxxxviii] al-'Aïnî, *6*, 616 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1663.

[mmlxxxix] al-'Aïnî, *6*, 635.

[mmxc] Ibn Hichâm, *3*, 356.

[mmxci] al-'Aïnî, *6*, 527 ; Ibn Taïmiya, 360.

[mmxcii] *Le Coran*, *59*, 5 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1497.

[mmxciii] Bukhârî, *64*, 14, 5 ; al-'Aïnî, *8*, 191.

[mmxciv] *Le Coran*, *9*, 19.

[mmxcv] Châfi'i, *Kitâb al-Umm*, *4*, 189-192 ; Ibn Sa'd, *1*, 35 et 37.

[mmxcvi] *Le Coran*, *5*, 10-18 ; *63*, 6 ; *9*, 33 ; *2*, 79 et 80.

[mmxcvii] Ahrens, 204 ; Becker, *E. I.*, 1032 ; Blachère, 111, 920 ; *Le Coran*, *9*, 17, 19 ; *57*, 27 ; *13*, 34 ; *22*, 17 ; Tabarî, *1*, 62 sq., etc.

[mmxcviii] Procksch, *Die Blutrache bei den vorislamischen Arabern*, 9 ; *E. I., 2*, 41 et 148.

[mmxcix] Ibn Hichâm, *2*, 254 ; Bukhârî, *57*, 1 ; al-'Aïnî, *7*, 129.

[mmc] Ibn Hichâm, *2*, 295 et 322 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 1333, 9 ; Châfi'i, *Kitâb al-Umm*, *4*, 67.

[mmci] Mâwardî, al-Ahkâm as-Sultâniya, 134.

[mmcii] Procksch, *op. cit.*, 4 et 5.

[mmciii] *Le Coran*, *8*, 1 et 42.

[mmciv] *Ibid.*, *8*, 42 ; Bukhârî, *57*, 12 et *64*, 30 ; al-'Aïnî, *7*, 150 et *8*, 254 ; Tabarî, *Annales*, *1*, 97 Mâwardî, 134.

[mmcv] *Le Coran*, 8, 42 ; *54*, 6 ; Sprenger, *Das Leben ...*, *1*, 12 ; al-'Aïnî, *6*, 63.

[mmcvi] Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 22.

[mmcvii] *Ibid.*, *28*, 25.

[mmcviii] Bukhârî, *64*, 38 ; al-'Aïnî, *7*, 323.

[mmcix] Châfi'i, *K. al-Umm*, *4*, 65.

[mmcx] Tabarî, *Annales*, *1*, 1669 sq. ; al-'Aïnî, *6*, 227.

[mmcxi] Tabarî, *Annales*, *1*, 1679.

[mmcxii] *Ibid.*, *1*, 1676 ; Ibn Qudâma, *7*, 1401.

[mmcxiii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1685, 7.

[mmcxiv] Buchârî, *64*, 36 et 38 ; al-'Aïnî, *7*, 320.

[mmcxv] Mâwardî, al-Ahkâm as-Sultâniya, 134.

[mmcxvi] Bukhârî, *56*, 192 ; Cha'rânî, *La Balance de la Loi*, 179 ; L. Mercier, 195.

[mmcxvii] Bukhârî, *64*, 38, 30 ; al-'Aïnî, *5*, 594 sq. ; *6*, 605 sq. ; *8*, 315 ; Ibn Qudâma, *7*, 45, 55, 70.

[mmcxviii] Ibn Hichâm, *2*, 24.

[mmcxix] Bukhârî, *57*, 9 et 14 ; al-'Aïnî, *7*, 147 et 158 ; etc.

[mmcxx] Bukhârî, *57*, 7 ; al-'Aïnî, *7*, 110.

[mmcxxi] Ibn Sa'd, *1*, 20 sq. ; 34.

[mmcxxii] Bukhârî, *57*, 2, 7 ; *64*, 35, 38 ; al-'Aïnî, *7*, 123, 140, 326 ; *8*, 305.

[mmcxxiii] Bukhârî, 55 ; *'Umda*, *6*, 515.

[mmcxxiv] J. M. Watt, *Muhammad at Mecca*, Oxford 1953.

[mmcxxv] *Le Coran*, *3*, 98 ; *60*, 7 sq. ; *49*, 9-10 ; *'Umda*, *6*, 109.

[mmcxxvi] *Le Coran*, *58*, 22.

[mmcxxvii] *'Umda*, *6*, 586.

[mmcxxviii] *Le Coran*, *49*, 11, 12.

[mmcxxix] *Ibid.*, surtout *4*, 2 à 11.

[mmcxxx] *Ibid.*, *2*, 172 ; *3*, 175 ; *4*, 41 ; *30*, 37-38 ; *42*, 22, 36 ; *70*, 24-25 ; *76*, 8 ; *80* (l'aveugle) ; *89*, 8 ; *90*, 13 ; *95*, 6 ; *104*, 107, 1 ; etc.

[mmcxxxi] *Ibid.*, *2*, 191, 216 ; *4*, 42 ; *17*, 28, 31-32 ; *20*, 131 ; *21*, 36 ; *57*, 23. Tor Andrae, *49*, 148.

mmcxxxii *Le Coran*, *3*, 185 ; *'Umda*, *1*, 230.

mmcxxxiii *Le Coran*, *2*, 173 sq. ; *4*, 19, 33, 94-95, 187.

mmcxxxiv *Ibid.*, *2*, 191 ; 222 ; *3*, 70, 128, 140 ; *5*, 16, 46 ; *9*, 4, 7, 109 ; *49*, 9.

mmcxxxv *Ibid.*, *2*, 186 ; *3*, 134 ; *6*, 142 ; *7*, 29 ; *16*, 25 ; *28*, 77 ; *30*, 44 ; *34*, 17 ; *42*, 38 ; *57*, 23.

mmcxxxvi *Le Coran*, *17*, 23 à 41.

mmcxxxvii *Ibid.*, *27*, 64 à 71 ; N. Lehmann, *I*, 133.

mmcxxxviii Pour toute cette question il faut renvoyer à Ahrens, 122 sq.

mmcxxxix *Le Coran*, *58*, 19 ; *4*, 147, 148 ; *24*, 58 à 60.

mmcxl Tabarî, *1*, 1353, 13 ; mais cf. Goldziher, *Z. D. M. G.*, XLVI, 22.

mmcxli *Le Coran*, *24*, 27 à 29.

mmcxlii *Ibid.*, *2*, 216 ; *5*, 92 ; Bergsträsser, *Anfänge und Charakter ... Islam*, *14*, 79.

mmcxliii Ahrens, *op. cit.*, 173 ; *Le Coran*, *2*, 224 ; etc.

mmcxliv *Le Coran*, *4*, 39.

mmcxlv *Ibid.*, *2*, 173 à 179 ; *16*, 127 ; *17*, 39 ; *4*, 94 ; Ibn Sa'd, *1*, 97. Pour l'ensemble de la question du *qiçaç*, voir *E. I.*, *2*, 1115 à 1117 (*Kisâs*, Schacht).

mmcxlvi *E. I.*, *2*, 185 (*sarik*, Heffening) ; *Le Coran*, *5*, 42.

mmcxlvii *Le Coran*, *2*, 282.

mmcxlviii E. I., Kasama.

mmcxlix Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 159 sq. ; Baïdawî, *1*, 109.

mmcl *Le Coran*, *37*, 146 ; *26*, 119 ; *36*, 40 et 41 ; *11*, 39 ; *7*, 62.

mmcli Ce qu'a fait Barthold : *Der Koran und das Meer, Islamica*, 1930, p. 121. Cf. *Le Coran*, *43*, 11 ; *23*, 22 ; *17*, 68 ; *40*, 80 ; *45*, 11 ; *16*, 14 ; *31*, 31 ; *11*, 14 et 15 ; etc. *E. I.*, suppl. 205.

mmclii Ibn Hichâm, *4*, 288 ; *çubh*, 133, trad. 155.

mmcliii Abû'l-Mahâsin b. Taghribirdi, *Annales*, *6*, 595, 5.

mmcliv *Le Coran*, *62*, 9 ; *29*, 37 ; *2*, 203 et 276 ; *9*, 112 ; *E. I.*, 600 ; Torrey, *The commercial.., terms in the Koran*, 15 et 55.

mmclv Ibn Djubaïr, *Voyages*, trad. Gaudefroy-Demombynes.

mmclvi *Le Coran*, *23*, 1 ; *55*, 8 ; *26*, 182 ; *17*, 37 ; cf. *42*, 14 ; *4*, 134 ; *49*, 9 ; *4*, 61 ; *65*, 2 ; *5*, 96 et 105 ; *E. I.*, *3*, 602.

mmclvii Ibn Taïmiya, *1*, 183.

mmclviii *Le Coran*, *99*, 7 ; *11*, 48 ; *3*, 12 et 68 ; *4*, 24 ; *51*, 15 ; *34*, 21 ; *10*, 62 ; *4*, 44 ; *E. I.*, *1*, 1002 ; *2*, 1081 ; *3*, 599.

mmclix *Ibid.*, *12*, 20 ; Baïdawî, *1*, 455 ; al-'Aïnî, *4*, 285 ; *E. I.*, *1*, 1005.

mmclx *E. I.*, *3*, 1227 ; Arin, *Les opérations usuraires...* ; Torrey, *op. cit.*, 2 et 3 ; Juynboll, 270.

mmclxi *Le Coran*, *30*, 38 ; *64*, 17 ; Juynboll, 171 ; Arin, *op. cit.*

mmclxii al-'Aïnî, *5*, 434.

mmclxiii *Le Coran*, *3*, 125 ; *2*, 278.

mmclxiv *Ibid.*, *3*, 68 et 125 ; *4*, 35 et 159 ; *2*, 273 sq.

mmclxv Bukhârî, *34*, 79 et 113 ; *58*, 51 ; *77*, 86 et 96 ; Ibn Qudâma, *12*, 1,44, 9.

mmclxvi *Lévitique, 25*, 37 ; *Deutéronome, 23*, 19 ; *Ezéchiel, 18*, 13.

mmclxvii *Le Coran*, *2*, 282 sq.

mmclxviii Bukhârî, *62*, 63 ; al-'Aïnî, *5*, 434, 496, 504 et 522 ; *E. I.*, *1*, 600 ; Ibn Taïmiya, 650.

mmclxix Juynboll, *op. cit.*, 289 ; *E. I.*, *2*, 1230 ; Lammens, *La Mecque...*, 139, 155 et 213.

mmclxx Tabarî, *Tafsîr*, *3*, 85 ; Râzî, *2*, 78.

mmclxxi Arin, *op. cit.*, 83 ; Juynboll, 270 ; Yâqût, 646 ; *E. I.*, *3*, 1228.

mmclxxii Principales références dans *E. I.*, III (art. *nâsi'*), IV (*zaman*), et Suppl. (*ârîkh*). Ajouter Ryckmans, surtout p. 40.

mmclxxiii *Le Coran*, *3*, 8 ; *8*, 28, répétant *64*, 15 ; *18*, 44 ; *34*, 34-36 ; *57*, 19 ; *63*, 9.

mmclxxiv *Le Coran*, *4*, 134 ; *9*, 23 et *114*, 115 ; *14*, 42 ; *19*, 45 sq. ; *29*, 7 ; *31*, 14. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns* (éd. Schwally) *I*, 173 et 225 ; Grimme, *II*, 138.

mmclxxv *Matthieu*, *8*, 21 sq. ; cf. *Marc*, *3*, 3 sq. ; *Luc*, *8*, 19 sq., *21*, 16.

mmclxxvi *Le Coran*, *17*, 24, 25 ; *31*, 12 à 14 ; *46*, 14. Tabarî, *Annales*, *1*, 1163.

mmclxxvii Robertson Smith, *Kinship and Marriage... 19*, 79.

mmclxxviii *Id.*, *ibid.*, *14*, 135 et *18*, 137 ; Perron, *Femmes arabes*, 86.

mmclxxix Tabarî, *Annales*, *1*, 1951 ; Robertson Smith, *op. cit.*, *15*, 71.

mmclxxx *E. I.*, *3*, 143 et 975.

mmclxxxi Robertson Smith, *op. cit.*, 162 et 164.

mmclxxxii Milliot, *Introduction à l'étude du Droit musulman*, 277.

mmclxxxiii Milliot, *op. cit.*, 293.

mmclxxxiv Bukhârî, *68*, 3 et 4 ; al-'Aïnî, *9*, 532 sq.

mmclxxxv *Le Coran*, *24*, 3 ; Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 51 ; al-'Aïnî, *9*, 579 ; Hastings, *Encyclopaedia of religions and ethics*, 220.

mmclxxxvi *Le Coran*, *33*, 49 ; *4*, 29 ; *5*, 7 ; Bukhârî, *68*, 20 ; al-'Aïnî, *7*, 519 et 9, 393 ; Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 59 ; Wellhausen, 447.

mmclxxxvii Bukhârî, *67*, 26; al-'Aïnî, *10*, 406; Juynboll, 214 ; Ibn Qudâma, *9*, 59; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 105.

mmclxxxviii Bukhârî, *67* et 71 ; al-'Aïnî, *9*, 429 et 448 ; Ibn Qudâma, *5*, 17.

[mmclxxxix] Bukhârî, *63*, 39 et 42 ; al-'Aïnî, *9*, 368, 419 et 422 ; Ibn Qudâma, 24.

[mmcxc] Bukhârî, *67*, 43.

[mmcxci] Ibn Qudâma, *5*, 71.

[mmcxcii] *Le Coran*, *29*, 32 ; Bukhârî, *67*, 121 ; al-'Aïnî, *9*, 121 ; Taban, *Tafsîr*, *18*, 87.

[mmcxciii] *Le Coran*, *24*, 32 ; Bukhâri, *67*, 25 ; al-'Aïnî, *6*, 232 et 392 ; Wellhausen, 452.

[mmcxciv] Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 313 ; *E. I.*, *3*, 976.

[mmcxcv] Hastings, 215 ; Jaussen, *Coutumes des Arabes*..., 187 ; Ibn Hichâm, *4*, 293 ; Bukhârî, *67*, 14.

[mmcxcvi] Ibn Qudâma, *5*, 33.

[mmcxcvii] Bukhârî, *67*, 15, 33 et 51 ; al-'Aïnî, *9*, 360, 372 et 420.

[mmcxcviii] *Le Coran*, *55*, 56 ; Tabarî, *Tafsîr*, *27*, 78.

[mmcxcix] *Le Coran*, *28*, 5 ; 2, 222 ; Bukhârî, *67*, 2, 96 ; al-'Aïnî, *9*, 355, 494 ; Ibn Qudâma, *5*, 75.

[mmcc] Bukhârî, *55*, 92 ; al-'Aïnî, *6*, 491 et *9*, 465.

[mmcci] Bukhârî, *65*, 6 ; Ibn Qudâma, *5*, 111.

[mmccii] Bukhârî, *67*, 85 et 93 ; al-'Aïnî, *9*, 483 et 491 ; Ibn Hichâm, *4*, 237.

[mmcciii] *Le Coran*, *2*, 228 ; *4*, 38 ; Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 35 ; Freytag, 64 ; Jaussen, *op. cit*., 190.

[mmcciv] *Le Coran*, *24*, 31 ; *76*, 29 ; Hastings, 163.

[mmccv] Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 83 ; al-'Aïnî, *24*, 307 sq.

[mmccvi] *Le Coran*, *24*, 59.

[mmccvii] *Ibid.*, *33*, 59; Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 8, 19, 24 ; Bukhâri, *67*, 115; al-'Aïnî, *9*, 520 ; Ahrens, 175.

[mmccviii] Tabarî, *Annales*, *1*, 1521.

[mmccix] *Le Coran*, *60*, 12.

[mmccx] *Ibid.*, *4*, 38 et 39 ; Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 36 et 44.

[mmccxi] Tabarî, *Annales*, 1785.

[mmccxii] Bukhârî, *64*, 14 sq. ; *67*, 18 ; al-'Aïnî, *9*, 379 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 151 ; Ibn Qudâma, *5*, 121.

[mmccxiii] Hastings, 223.

[mmccxiv] *Le Coran*, *8*, 193 ; *33*, 53 et 55 ; Ibn Qutaïba, *K. Mukhtalif al-Hadîth*, 285.

[mmccxv] *Le Coran*, *2*, 220.

[mmccxvi] Ibn Qudâmâ, *5*, 42.

[mmccxvii] Bukhârî, *67*, 27 ; al-'Aïnî, *9*, 402.

mmccxviii *Le Coran*, *4*, 27 ; *E. I.*, *3*, 1167 ; Lammens, 101 ; Jaussen, *op. cit.*, 178 sq.

mmccxix Bukhârî, *67*, 23 ; al-'Aïnî, *9*, 389 ; Ibn Qudâma, *5*, 87.

mmccxx al-'Aïnî, *9*, 117.

mmccxxi Bukhârî, *67*, 27 ; al-'Aïnî, *9*, 388.

mmccxxii Dussaud, *1*, 203.

mmccxxiii Bukhârî, *67*, 16 ; al-'Aïnî, *9*, 373 sq.

mmccxxiv Bukhârî, *67*, 25 ; al-'Aïnî, *9*, 387.

mmccxxv Bukhârî, *67*, 24 ; al-'Aïnî, *9*, 391 ; Ibn Qudâma, *5*, 91.

mmccxxvi Bukhârî, *67*, 25 ; al-'Aïnî, *9*,384.

mmccxxvii Robertson Smith, *op. cit.*, 67 ; Juynboll, *op. cit.*, 228 ; Wilken, *Über das Matriarchat bei den alten Arabern*, Leipzig, 1884.

mmccxxviii Bukhârî, *67*, 32 ; al-'Aïnî, *9*, 405.

mmccxxix *Kitâb al-Aghânî*, *16*, 64 ; Dussaud, *1*, 198 ; Hastings, *3*, 827, 864 ; Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage de La Mecque*.

mmccxxx *Le Coran*, *4*, 28 ; *2*, 242 ; Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 9 ; Ahrens, 174 ; *E. I.*, *3*, 827.

mmccxxxi *Id., Ibid*.

mmccxxxii Bukhârî, *64*, 38, 31 ; *67*, 32 ; *72*, 28 ; al-'Aïnî, *8*, 310 sq. ; *9*, 404 ; Wensinck, *Musl. Creed*, 5, 49.

mmccxxxiii Buhl, *Das Leben Muhammeds*, 360 ; Milliot, *Introduction à l'étude du droit musulman*, 309 ; Wensinck, *op. cit*., 5, 52.

mmccxxxiv Tabarî, *Tafsîr*, *5*, 15 ; Bukhâri, *67*, 37 ; al-'Aïnî, *9*, 415 sq. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 460 ; Juynboll, 187 ; Buhl, *op. cit*., 134 ; Robertson Smith, *op. cit.*, 143 et 286 ; Goldziher, *Muhammedanische Studien*, *1*, 184.

mmccxxxv Bukhârî, *67*, 37, 1 ; al-'Aïnî, *9*, 415.

mmccxxxvi Ibn Qudâma, *5*, 111.

mmccxxxvii Bukhârî, *67*, 26 et 38 ; al-'Aïnî, *9*, 401 et 406 ; voir *Le Coran*, *33*, 51.

mmccxxxviii Tabarî, *Annales*, *1*, 1556.

mmccxxxix Bukhârî, *67*, 7 et 68, 1 ; al-'Aïnî, *9*, 361 et 449.

mmccxl Wellhausen, *op. cit.*, 462 ; *Kitâb al-Aghânî*, *19*, 13, 11.

mmccxli Milliot, *op. cit.*, 347 sq.

mmccxlii *Le Coran*, *60*, 16 ; Tabarî, *Tafsîr*, *28*, 4.

mmccxliii *Le Coran*, *60*, 11; Bukhârî, *68*, 18 ; al-'Aïnî, *9*, 578 ; *Le Coran*, trad. Blachère, 1067 ; Ibn Qudâma, *5*, 80.

mmccxliv al-'Aïnî, *5*, 580 ; Ibn Taïmiya, *1*, 126 ; Milliot, *op. cit.*, 446.

mmccxlv Bukhârî, *67*, 52 ; al-'Aïnî, *2*, 434.

mmccxlvi *Le Coran*, *2*, 229 ; *4*, 127.

mmccxlvii *Ibid.*, *4*, 24 et 25 ; Bukhârî, *68*, 12 ; al-'Aïnî, *9*, 572 ; Ibn Qudâma, 196 ; Juynboll, 232.

mmccxlviii Bukhârî, *68*, 22 ; al-'Aïnî, *9*, 587 ; Milliot, 343.

mmccxlix Bukhârî, *26*, 14 ; Wâqidî, 189 ; Wellhausen, 467.

mmccl *Deutéronome*, *22*, 21. *Le Coran*, *25*, 28 ; *17*, 34.

mmccli Juynboll, 301.

mmcclii *Le Coran*, *4*, 19, 20 ; *24*, 3, 6 sq. ; Bukhârî, *68*, 11, 29 ; al-'Aïnî, *9*, 563, 668 ; Juynboll, 301 ; Ibn Qudâma, *5*, 182 ; Milliot, 373.

mmccliii Bukhârî, *68*, 25, 27, 28, 33 ; al-'Aïnî, *9*, 607, 612 ; Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 56.

mmccliv Bukhârî, *67*,107 ; al-'Aïnî, *9*, 506 ; Râzî, *3*, 363.

mmcclv *Le Coran*, *58*, 2, 5, 6 ; *33* 3 ; Bukhârî, *68*, 23 ; al-'Aïnî, *9*, 289 ; Ibn Qudâma, *5*, 175 ; Juynboll, 225 ; Milliot, 376.

mmcclvi *Le Coran*, *2*, 226, 227 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 237 ; Bukhârî, *68*, 21, 1 ; al-'Aïnî, *9*, 582 ; Dussaud, *1*, 217.

mmcclvii *Le Coran*, *2*, 228 sq. ; *4*, 65 ; Bukhârî, *68*, 1 ; al-'Aïnî, *9*, 528 sq. ; 614, 627 ; *E. I.*, *4*, 609 ; Milliot, 61 sq.

mmcclviii *Le Coran*, *2*, 237 et 238.

mmcclix *Ibid.*, *2*, 231 ; *4*, 28 ; *65*, 7 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 265 et *5*, 8 ; *E. I.*, 668 ; Baïdawî, *5*, 7, 140.

mmcclx *Le Coran*, *2*, 237 ; *33*, 48 ; Bukhârî, *68*, 9 ; al-'Aïnî, *9*, 561.

mmcclxi Sidi Khalîl, *Mukhtaçar*, trad. Perron, *2*, 599 ; Kharachî, *Charh al-Mukhtaçar*, *3*, 209.

mmcclxii *Le Coran*, *33*, 28 ; Bukhârî, *68*, 5 ; al-'Aïnî, *9*, 541.

mmcclxiii Bukhârî, *2*, 232 ; Tabarî, *Tafsîr*, *11*, 275 ; Bukhârî, *67*, 37 ; al-'Aïnî, *9*, 416.

mmcclxiv *Le Coran*, *2*, 230 ; *E. I.*, *4*, 668.

mmcclxv Bukhârî, *68*, 4 et 7 ; al-'Aïnî, *9*, 510 sq. ; Ibn Qudâma, *5*, 42 ; Milliot, 358.

mmcclxvi Ibn Qudâmâ, *5*, 45 ; *E. I.*, *4*, 669 ; Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*, 58 ; Juynboll, 231 ; *Deutéronome*, *24*, 3 et 4 ; *Matthieu*, *5*, 13 ; *19*, 9 ; *Marc*, *10*, 10 sq.

mmcclxvii Robertson Smith, *op. cit.*, *12*, 79.

mmcclxviii *Le Coran*, *2*, 229 ; *38*, 28, 48 ; *65*, 2 ; Bukhârî, *68*, 4, 6 ; al-'Aïnî, *9*, 537, 542 ; Jaussen, *Coutumes des Arabes ...*, 217.

mmcclxix *Le Coran*, *4*, 24 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 20 ; *E. I.*, *4*, 668.

mmcclxx Ahrens, 172 et ses références coraniques.

mmcclxxi Mufaddal, *Diwân*, éd. Storey, 153.

mmcclxxii Bukhârî, *68*, 46 ; al-'Aïnî, *9*, 627 ; Tabarî, *Tafsîr*, *6*, 294 ; Buhl, *op. cit.*, 228 ; Perron, *Les femmes arabes*, 141 ; Goldziher, *Muham. Studien*, *2*, 47 ; Ibn al-Hadjdj, *Madkhal*, *3*, 26.

mmcclxxiii Ibn al-Athîr (Madjd ad'dîn), *Annales*, *3*, 205.

mmcclxxiv Frazer, *Le folklore de l'Ancien Testament, 1*, 525.

mmcclxxv Ibn Manzûr, *5*, 130.

mmcclxxvi Hirschfeld, *2*, 484 ; Ploss-Bartels, 5e ed., *2*, 515 sq.

mmcclxxvii Ibn Qudâma, *5*, 173 et 175 ; Jaussen, 211.

mmcclxxviii *Le Coran*, *2*, 234, 241 ; *65*, 4 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 338 ; Bukhârî, *63*, 46 ; al-'Aïnî, *9*, 632 ; Milliot, 342 ; Qastallânî, *Irchâd*, *9*, 515.

mmcclxxix Roberts, *Das Familien-, Sklaven-, und Erbrecht im Koran*, Leipzig, 1908 ; *Le Coran, 4*, 23.

mmcclxxx *Le Coran*, *2*, 235 sq. ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 192 ; Râzî, *2*, 390, 396 ; Buhl, 224 ; Wilken, *Uber das Marriarchat ...*, 69.

mmcclxxxi *E. I.*, *1*, 526.

mmcclxxxii Je maintiens ces indications, bien que fort gêné d'être en contradiction avec William Marçais : *Des parents successibles...*, et Milliot : *Introduction à l'étude...* (p. 444).

mmcclxxxiii *Le Coran*, *8*, 73.

mmcclxxxiv *Ibid.*, *4*, 37 ; *33*, 8 ; Tabasî, *Tafsîr*, *10*, 30 ; Baïdawî, *2*, 575 ; *3*, 466.

mmcclxxxv Bukhârî, *85* ; al-'Aïnî, *6*, 489 ; *9*, 94, 105 ; Juynboll, 242.

mmcclxxxvi Bukhârî, *55*, 7, 8 et 19 ; al- 'Aïnî, *6*, 486 et 502.

mmcclxxxvii *Le Coran*, *2*, 177 ; *5*, 105 sq. ; Tabarî, *Tafsîr*, *8*, 60 ; Dussaud, *1*, 233 ; Râzî, *2*, 692.

mmcclxxxviii *Le Coran*, *2*, 176 ; al-'Aïnî, *6*, 478, 485 ; Bukhârî, *55*, 2, 5 ; Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 65 ; Baïdawî, *1*, 101.

mmcclxxxix *Le Coran*, *4*, 12, 15 et 175 ; Juynboll, 244 et 246.

mmccxc Ibn al-Athîr, *Usd al-ghâba*, *2*, 97.

mmccxci Ibn Qudâma, *8*, 243 sq.

mmccxcii *Le Coran*, *4*, 175 ; Bukhârî, *85*, 1 ; al-'Aïnî, *9*, 89 ; Ibn Qudâma, *8*, 249.

mmccxciii Ibn Qudârna, *8*, 245.

mmccxciv *Le Coran*, *4*, 9 et10 ; Bukhârî, *55*, 8 ; al-'Aïnî, *6*, 500 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 163, 167.

mmccxcv Bukhârî, *85*, 16 ; al-'Aïnî, *9*, 106 ; Ibn Qudâma, *8*, 153.

mmccxcvi *Le Coran*, *33*, 6 ; Tabarî, *Tafsîr*, *21*, 69.

mmccxcvii *Le Coran*, *4*, 175 ; Bukhârî, *85*, 3 ; al-'Aïnî, *9*, 93 ; Râzî, *5*, 231 ; Ibn Qudâma, *8*, 273.

mmccxcviii Milliot, *op. cit.*, 413.

mmccxcix *Le Coran*, *4*, 3, 126 Tabarî, *Tafsîr*, *2*, 192 ; Bukhârî, *65*, 38 ; *67*, 37 ; al-'Aïnî, *9*, 417, 492 ; Ahrens, 172.

mmccc *Le Coran*, *2*, 219 ; Tabarî, *Tafsîr*, 208.

mmccci *Le Coran*, *17*, 36 ; *6*, 153 ; *4*, 2 sq. ; Dussaud, *1*, 190 ; Grimme, 147 ; Ahrens, 172.

mmcccii *Le Coran*, *4*, 4 ; *2*, 77, 172, 211 ; *8*, 42 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 142 ; Bukhârî, *55*, 11 ; al-'Aïnî, *6*, 503 et 507.

mmcccciii Milliot, 401 ; Juynboll, 197.

mmcccciv Weckwarth, *Die Sklaven im islamischen Rechte*, 1909 ; Roberts, *Das Familien-, Sklaven-, und Erbrecht im Koran*, 1908 ; Juynboll, *E. I., 1*, 16 ; *Id., Handbuch des islamischen Gesetzes*, 202 ; Buhl, *Das Leben Muhammeds* ; Perron, *Les Femmes arabes*.

mmcccv *Le Coran*, *47*, 4 ; *8*, 12 et 68.

mmcccvi *Le Coran*, *8*, 69.

mmcccvii Tabarî, *Tafsîr*, *26*, 25 ; al-'Aïnî, *6*, 226 ; Ibn Abd Rabbihi, *al-'Iqd al-Farid*, *3*, 63 ; Perron, *op. cit.*, 137.

mmcccviii *Le Coran*, *70*, 29 ; *23*, 5 ; *4*, 3 et 28 ; Ibn Qudâmâ, *5*, 65.

mmcccix al-'Aïnî, *6*, 217 sq.

mmcccx *K. al-Aghânî*, *7*, 150 ; 2e éd., 144 ; *E. I.*, 366 ; Ibn Qutaïba, *K. al Chi'r*, 130.

mmcccxi *Le Coran*, *24*, 33 ; Tabarî, *Tafsîr*, *18*, 88 ; Râzî, *5*, 674.

mmcccxii al-'Aïnî, *6*, 241.

mmcccxiii Nöldeke, Delectus veterum carminum arabicorum, 20 ; al-'Aïnî, 6, 237.

mmcccxiv al-'Aïnî, *6*, 243.

mmcccxv *Le Coran*, *4*, 40 ; *24*, 57 ; al-'Aïnî, *6*, 233 et 241.

mmcccxvi *Le Coran*, *16*, 73 ; *30*, 27 ; Tabarî, *Tafsîr*, *4*, 87 et *22*, 23.

mmcccxvii *Le Coran*, *65*, 4 ; al-'Aïnî, *9*, 615.

mmcccxviii al-'Aïnî, *2*, 242 et 490.

mmcccxix Bukhârî, *68*, 13 et 21 ; al-'Aïnî, *9*, 574 et 584 ; *3*, 64, 16 ; Milliot, 243 ; Perron, *op. cit.*, 138 ; *E. I.*, *1*, 669.

mmcccxx *Genèse*, *17*,13 ; *Exode*, *12*, 44 ; *21*, 2 à 27 ; *Nombres*, *31*, 7 ; *Deutéronome*, *15*, 12, etc.

mmcccxxi Tabarî, *Tafsîr*, *30*, 110 et *31*, 122 ; Bukhârî, *49*, 2 ; al-'Aïnî, *6*, 202 et 212.

mmcccxxii *Le Coran*, *2*, 220 ; *24*, 32 ; *4*, 29 ; Tabarî, *Tafsîr*, *9*, 369 et *18*, 87 ; Bukhârî, *67*, 13 ; al-'Aïnî, *5*, 31 ; Juynboll, 202.

mmcccxxiii Bukhârî, *49*, 3 ; al-‘Aïnî, *6*, 188, 206, 220 ; Ibn Qudâma, 181 ; *K. al-Aghânî*, 1re éd., *1*, 129 ; Ibn Qutaïba, *K. al Chi‘r*, 142.

mmcccxxiv Bukhârî, *50* et 85 ; al-‘Aïnî, *6*, 247 et 9 ; 112 ; Ibn Qudâma, *5*, 101.

mmcccxxv *Le Coran*, *4*, 94 ; *58*, 4 ; *5*, 91.

mmcccxxvi al-‘Aïnî, *6*, 206.